الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي

الولاية والمرجعية

تكامل أم تنافس؟



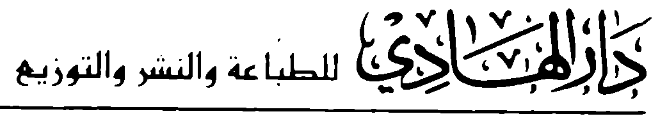
دار الهادي

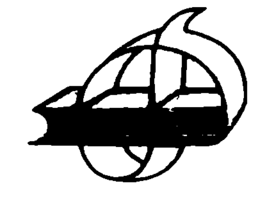


الولاية والمرجعية
تكامل أم تنافس؟

الطبعة الأولى

١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥م





هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان

Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

الولاية والمرجعية
تكامل أم تنافس؟

الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي



مقدمة

لا تزال نظريّة ولاية الفقيه، محل أخذ ورد بين الباحثين. وكلما تقدم الزمن كلما استعر الكلام فيها، وتوضحت الكثير من النقاط منها، وتكشفت لنا النقاط المحتاجة إلى مزيد من التوضيح. ويتجدد بين الحين والآخر بحث ولاية الفقيه، سواءً على مستوى المبدأ، أم على مستوى بعض الركائز الأساسية. ومن هذه الركائز التي يتجدد الكلام فيها، قضية ما إذا كان الواجب التعامل مع الأمة كأمة واحدة لها ولي واحد، أم أنها أمة مجزأة إلى بلدان، وفق اتفاقيات نص عليها الغرب، أو أي شيء آخر، فيكون لكل بلد وليه الخاص به. فلا حق لفقيه بأن يدعي، أو يتصدى لولاية الأمة ككل، بل عليه أن يلتزم حدوده، وأن يترك للشعوب الأخرى أن تحدد الفقيه الذي تلجأ إليه وتختاره.

وهذه القضية مهمة جداً، ذلك أنه كلما ظهر فقهاء في الأمصار، ورأوا لأنفسهم القدرة على تولي شؤون مصرهم، ولم يخشوا على أنفسهم جراءها، سيكون هؤلاء من الدعاة إلى نفي وحدة الولاية، دون أن يعني هذا أنّا نسيء الظن بهم ونفترض أن نظريتهم آتية من

حبهم للرئاسة والدنيا، فهذا أمر نجل فقهاءنا عنه، وإن كانت الرئاسة آخر ما ينزع من قلوب الصلحاء.

لكن كلما لحظنا تعدداً في الولاة ولو بحسب الأمصار، وجدنا أن الخسارة تعود للأمة، فبدل أن يكون ذلك محققاً للمصالح، يصير سبباً لكثير من المفاسد. من هنا كانت الحاجة للبحث مجدداً عن هذا الموضوع. لكن هذا البحث لم يكن لينفصل عن جملة بحوث أخرى، مثل العلاقة بين الولاية والمرجعية، ومثل كيفية تعيين الولي، ومثل ولاية الأمة على نفسها، ونحو ذلك.

وفي الحقيقة، فإن هذه البحوث كنا قد كتبنا بعضاً منها سابقاً ضمن كتاب موسع أسميناه «الفقيه والسلطة والأمة»، لكننا وجدنا حاجة لإعادة النظر في صياغة كثير من الأفكار، وإضافة أفكار أخرى، مع الابتعاد قدر الإمكان عن بعض التعقيدات على مستوى الاستدلال وبيان المطالب. وحيث إن ما نقصده هنا في هذا الكتاب أمر أخص بكثير مما قصدناه في ذلك الكتاب، لهذا ارتأينا أن نخصص بحثنا هنا بعدة قليلة من البحوث، على أن نحيل ما يخرج عنها مما نكون قد أشرنا إليه إلى الكتاب المذكور، سائلين المولى عز وجل أن يوفقنا لما يحب ويرضى.

الفصل الأول

وحدة الولاية وتعددها

تمهيد:

بعد أن برزت نظرية ولاية الفقيه بقوة على الصعيدين النظري والعملي إثر انتصار الثورة الإسلامية المباركة، وتشكيل حكومة إسلامية، طرحت مجموعة قضايا على طاولة البحث فرضتها تلك النظرية. ومن تلك القضايا قضية ما إذا كان من الضروري أن يكون الولي على الأمة واحداً، أم أن الولاة يتعددون بتعدد الولايات والبلاد. ولم يبحث هذا الأمر قبل الآن بشكل مفصل، ولهذا كان علينا ونحن نتعرض لهذه النقطة أن نبحث في مطاوي الكتب على ما يؤيد هذه الفكرة أو تلك، ثم مناقشة كل ذلك.

وكنا قد بحثنا هذا في كتابنا «الفقيه والسلطة والأمة»، وكانت الحاجة ملحّة لإعادة صياغته بطريقة مختلفة تكون أقرب للفهم.

والحقيقة فإن علماء السنة قد سبقونا إلى مناقشة هذه القضية، وبحثوا كثيراً فيما إذا كان الوالي الشرعي على البلاد الإسلامية واحداً على جميع الأمة، أم أن ولايته تنحصر بمنطقة محدودة. والمشهور بينهم أن الأمة ليس لها إلا والٍ واحد، وأن التعدد لا يكون إلا عند الضرورات.

ونحن لم نكن مبتلين بهذا الأمر قبل غيبة صاحب الأمر (عج)، لأن الإمام الظاهر المعصوم هو الذي يدير الساحة الإسلامية وينشر الوكلاء، فبيده أمر هذه الساحة كلية بمقتضى إمامته، وتعيينه بالاسم من رسول الله ﷺ والأئمة عليهم السلام، حسب النظرية المعروفة في المذهب الإمامي. فكان الإمام المعصوم عليه السلام هو الحل بعد وفاة النبي ﷺ، ولم نؤمن لا بنظرية البيعة ولا بنظرية الشورى، ولا بأي نظرية أخرى استناداً إلى أدلة عقلية ونقلية ليس هنا محل البحث فيها. ولذا لم تكن هناك أزمة عملية ولا فكرية حول هذا الموضوع.

ورغم وجود أكثر من معصوم في الزمان الواحد في بعض الأحيان، بل وقد يوجد في زمان واحد ثلاثة معصومين أو أكثر فإن الإمامة لم تكن إلا لواحد. ففي زمن الرسول ﷺ كان علي عليه السلام والحسن والحسين عليهما السلام، إلا أن الإمامة كانت له ﷺ دون غيره. علماً أن التعدد لم يكن ليشكل مشكلة، لأن العصمة تمنع من وقوع أي مشكلة يمكن افتراضها جراء التعدد حتى في الدائرة الاجتماعية الواحدة؛ لأن المعصومين عليهم السلام أينما حكموا فحكمهم واحد ولن يختلفوا فيه. إذن رغم أن التعدد لن يمثل أي عقدة أو مشكلة عملية، إلا أن الشريعة أبقت الإمامة في واحد من المعصومين الموجودين، ولم يثبت وصف «الإمام» إلا لواحد، ولا يثبت للثاني إلا بعد أن يموت الأول.

والبحث في الإمامة لا ينطلق من أن التعدد وقع أم لم يقع، بل في مبدأ إمكانية الوقوع شرعاً. وقد دلت الروايات على أنه لا يمكن أن يكون هناك أكثر من إمام، وأن الله تعالى يريد أن يحول دون أي

تعدد على مستوى قيادة الأمة الإسلامية. ولنذكر بعضاً من تلك الروايات:

فعن الكافي بسند صحيح عن الحسين بن أبي العلاء، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: تكون الأرض ليس فيها إمام؟ قال عليه السلام: لا. قلت: يكون إمامان؟ قال: لا، إلا وأحدهما صامت»[١].

وعن الصدوق في كمال الدين بسند صحيح عن ابن أبي يعفور: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام: هل يترك الأرض بغير إمام؟ قال عليه السلام: لا. قلت: فيكون إمامان؟ قال: لا، إلا وأحدهما صامت»[٢].

وعن هشام بن سالم، بسند لا بأس. قال: «قلت للصادق عليه السلام: هل يكون إمامان في وقت؟ قال: لا، إلا أن يكون أحدهما صامتاً مأموماً لصاحبه، والآخر ناطقاً إماماً لصاحبه. وأما أن يكون إمامان ناطقان في وقت واحد فلا»[٣].

والروايات بهذا المعنى كثيرة. ومن الواضح أن السؤال فيها لم يكن إلا عن إمكانية وجود إمامين، فكان الجواب بالنفي، مثلما كان الجواب بالنفي عن إمكانية خلو الأرض من إمام وحجة. ولم يكن السؤال عن وجود إمامين في منطقة معينة، بل في كل الأرض.

ونحن في زمن الغيبة لا بد وأن نسأل علماءنا ما سئل عنه أبو عبد الله عليه السلام، فنقول: هل يكون وليان فقيهان يديران شؤون الأمة

---

(١) أصول الكافي ـ للشيخ الكليني، ج١، كتاب الحجة، باب أن الأرض لا تخلو من حجة.
(٢) كمال الدين وتمام النعمة ـ للشيخ الصدوق، ص ٢٣٣.
(٣) المصدر السابق ص ٤١٦.

الإسلامية أم لا يكون؟ وعلى الجميع بذل الجهد لاستخراج الجواب عنه.

والحقيقة فإن هذا السؤال لم يطرح بشكل واضح، وكلمات علمائنا لا تتحدث عنه بوضوح فيما يتعلق بولاية الفقيه، والأصح أنهم لم يسألوا هذا السؤال، ولم يكن محلاً لابتلائهم حتى يجيبوا عنه. وإنما تحدثوا عن أمر شبيه به في موارد كانت محل حاجة لبيانها، مثل الولاية على الأيتام والمجانين والقصر والقضاء وغير ذلك، وهذه الموارد هي في نفسها لا تقبل الاتحاد. فهل يعقل أن يكون الولي على القضاء في الأمة الإسلامية واحداً؟ وهل يستطيع فقيه واحد أن يتولى كل القضايا المتنازع عليها بين المسلمين، والنظر فيها والبت بها؟ بالتأكيد لا يمكن ذلك، ولهذا كان من المسلم به أن القضاء ولاية تفرض التعدد، لكنهم مع ذلك منعوا من مزاحمة فقيه لفقيه آخر في التصدي للقضاء في قضية تصدّى لها فقيه آخر، وتم الترافع عنده للبت بها. كما منعوا من نقض حكمه، ولو كان حكمه على خلاف ما يراه الفقيه الآخر. لكنهم لم يمنعوا فقيهاً أن يتصدى للقضاء في قضية لم يسبقه للتصدي لها غيره، إلا بناء على اشتراط الأعلم في التصدي للقضاء، ففي هذه الحال منعوا من تصدي غير الأعلم للقضاء. وحيث إن اعتبار الأعلم في كل الوطن الإسلامي يؤدي إلى انحصار القضاء في واحد، وحيث إن هذا غير مقدور لا للقاضي، ولا للمتنازعين اللذين قد يكونان في بلد بعيد عن بلد القاضي المذكور، فيكون الوصول إليه شاقاً أو متعذراً بل ومستحيلاً أحياناً، اختاروا الأعلم في المنطقة التي يتيسر فيها للمتنازعين الرجوع فيها إليه. أما بناء على أنه

لا يشترط في القاضي أن يكون الأعلم فلم يمنعوا أي فقيه من التصدي للقضاء في قضية وإن تصدى غيره لقضية أخرى، ذلك أن التصدي لقضية لا يصيّر المتصدي قاضياً وحيداً في القضاء لا يجوز الترافع إلا إليه. ومثله الكلام في الولاية على الأيتام.

نعم، يشبه ما نحن فيه بحث الولاية على الخمس، ونجد فتاوى العلماء عموماً تتجه نحو حصره بيد المرجع ولو على سبيل الاحتياط، ولهذا نجد كل مكلف يتجه في دفع الخمس إلى مرجعه أو إلى وكيل المرجع، ولا يقبل الدفع إلى غيره إلا إذا أجاز المرجع نفسه ذلك. وهذه القضية لم يظهر لها وجه إلا القول بولاية الفقيه العامة وحصرها بواحد على مستوى الأمة. وهذا مؤشر ضمني على أن الاتجاه العام في باب ولاية الفقيه، أنها حيث تنال شؤون الأمة، ومناصب الإمام عليه السلام فإنها تكون لواحد، لكنهم في أغلبهم لم يجزموا بذلك، بل من ذهب إلى الحصر بالمرجع بنى على الاحتياط، رعاية لمصالح الأمة، ومصالح الإمام عليه السلام. إلا أن الحصر بالمرجع ولو على سبيل الاحتياط في ظل الوضع القائم، وفي ظل الشروط المعروفة للمرجعية أمر غير سليم، لأنه إنما يتم إذا افترضنا أهلية المرجع لاستلام الأموال، وأهليته لصرفها في مصالح الأمة، وكفاءته في حفظ نظر الإمام عليه السلام فيما يصرفه من حقوقه، وهذا الشرط لم يذكروه.

وعلى كل حال، فإن ما يبحث في الخمس يشبه ما نحن فيه. والغريب أن بعض الذين ينازعون في فكرة وحدة الولي وتعدده، ويصر على أن لكل منطقة وليها، يصر في نفس الوقت على ضرورة دفع الخمس إلى المرجع فقط لا غير، حتى وإن كان في بلده ولي

غيره. وهذه ازدواجية غير مفهومة تربك نظريته بشكل كبير، لو كان ملتفتاً إلى ذلك، وهذه قضية أخرى لن ندخل في تفاصيلها.

الفرق بين عصري الحضور والغيبة:

ذكرنا أن الإمامة التي لا محذور من التعدد فيها لم تثبت لغير واحد في كل زمن، فهل الأمر كذلك بالنسبة إلى الفقيه الولي؟

في البدء علينا أن نقر أن عصر الغيبة مختلف عن عصر الحضور، فإن الإمامة إذا لم تقبل التعدد فهذا لا يعني أنها تعددت في عصر الغيبة، حتى ولو قيل بتعدد الفقهاء الولاة بعدد البلاد. ذلك أن الإمام على الأمة ما زال واحداً وهو حي فينا، يعيش معنا، وإن كان غائباً عن الأبصار، لا ندري إن كان يتدخل أو لا يتدخل، ولا نعرف إن تدخل، كيف يكون تدخله وبأي طريقة؟ فلما كان الإمام موجوداً وهو واحد، فلن يكون التعدد على مستوى الحكام الفقهاء غير المعصومين بذلك الأمر المستبعد، بل يمكن تصويره بكل وضوح، كما سنبين.

ومن هنا وقع الخلاف الحديث فيما إذا كانت ولاية الفقيه شاملة للأمة الإسلامية، أم تتعدد بعدد المناطق والمجتمعات والحكومات. فهنا قولان: وقد اختلف القائلون بالتعدد في توجيه ذلك، وبيان منشئه ومستنده. فمنهم من انطلق من أن أدلة ولاية الفقيه عامة تثبت الولاية لكل فقيه، فإذا لم يمكن أن يكون في البلد الواحد أكثر من ولي واحد، فبالإمكان التمسك بهذا الإطلاق لإثبات ولاية فقيه في كل بلد. ومنهم من ادعى أن النصوص ساكتة عن بيان هذه القضية، فلا

دليل يدل على وحدة الولي كما لا دليل يدل على التعدد، فإذا كان دليل الولاية مجملاً، سواء كان الدليل هو النص أم دليل الحسبة، فالنتيجة هي لصالح التعدد. ومنهم من انطلق من أن دليل الولاية للفقيه عقلي وهو يسمح بالتعدد.

هذه جملة وجوه عثرنا عليها بين طيات كلمات علماء معاصرين لتبرير فكرة التعدد، وسنناقشها بالتفصيل. وهذه الوجوه تستوجب علينا البحث في نقاط:

أولاً: هل هناك محذور من القول بالاتحاد؟

ثانياً: هل هناك إطلاق في دليل ولاية الفقيه يوجب أو يسمح بالتعدد؟ وعلى فرض وجوده، فهل هناك ما يوجب تقييده لصالح الوحدة أم لا يوجد؟ وعلى فرض عدم الإطلاق وإجمال النصوص، فهل هناك ما يوجب تفسير هذا الإجمال وتوضيحه، ويدل على وحدة الولاية، ولو بشكل منفصل عن أدلة ولاية الفقيه؟

وربما نبحث في هاتين النقطتين في بحث واحد.

ثالثاً: هل إن دليل العقل على ولاية الفقيه لا يوجب وحدة الولاية أم يوجبه؟

وفي البداية علينا أن نحدد المقصود من وحدة الولاية وتعددها، ونبين ما هو مقتضى الأصل في هذه المسألة.

المراد من وحدة الولاية وتعددها:

في البدء نجد أن المحتملات هي كالتالي:

١) أن يراد بوحدة الولاية وحدة الولي من حيث الشخص فتنحصر فيه من دون أن يشاركه أحد فيها. في قبال التعدد الذي يعني وحدة الولاية وحدة اعتبارية مع احتمال كون الواحد هذا مجلساً يضم مجموعة فقهاء عدول أكفاء، أي مجلس قيادة، فلا تكون الولاية منحصرة بشخص واحد، بل تكون لمجموعة أشخاص على سبيل الشراكة، فلا يستقل أي منهم بالحكم والقيادة، سواء اشترطنا الإجماع أم اكتفينا بصدور الحكم عن أكثرية بينهم.

وهذا المعنى غير مقصود في محل البحث هنا، ولم يقم دليل حتى الآن يوجب انحصار الولاية بشخص واحد، بل دليل الولاية كما يتحمل إعطاؤها لواحد يتحمل أيضاً إعطاؤها لمجلس يضم مجموعة فقهاء عدول أكفاء، فتكون كثرة في عين الوحدة. نعم، قد يفضل أن تكون لواحد لكن هذا غير الإلزام.

٢) أن يراد بالتعدد أن يكون كل فقيه تتوفر فيه الشروط ولياً بالفعل مستقلاً عن غيره حتى في البلد الواحد، ولنصطلح عليه بالدائرة الاجتماعية الواحدة. بمعنى أنه لو اجتمع عدة فقهاء تتوفر فيهم الشروط في دائرة واحدة مثل العراق، فإن الولاية تكون لكل واحد منهم على سبيل الاستقلال، والمكلف ملزم بطاعة كل واحد منهم، ولا يجوز له مخالفة أي منهم. وفي مقابل التعدد يكون معنى الوحدة حينئذٍ أنه لا يكون في البلد الواحد إلا ولي واحد، سواء كان شخصاً واحداً، أم مجلساً يضم مجموعة فقهاء.

وهذا المعنى لا يمكن أن يكون مقصود القائلين بالتعدد، والعقل

يبطله كما أن الواقع يدل على بطلانه، والوجدان شاهد على فساده. ذلك أن لازمه فيما لو اختلفت آراء الفقهاء وأحكامهم أن يضطرب وضع المكلف، ووضع البلد، فلن يبقى لا نظم ولا نظام، ولن تستقر حياة اجتماعية بل هرج ومرج.

فإذا قيل: نشترط الأعلم أو الأكفأ، قلنا: هذا قول بالوحدة، إذ لسنا هنا في مقام بيان ما هي شروط هذا الواحد، وبم يتميز عن غيره حتى تكون الولاية له دون غيره؟ فهذا بحث سنعود إليه لاحقاً. إلا أن الخلاصة التي علينا تسجيلها هنا: هي أنه لا مجال في دائرة اجتماعية واحدة لأكثر من ولاية واحدة، سواء لواحد بعينه أم لواحد اعتباري هو مجلس قيادة.

٣) أن يكون كل فقيه تتوفر فيه الشروط ولياً بالفعل مستقلاً عن غيره، لكن كل فقيه يتولى شؤون دائرة اجتماعية خاصة به، فلا يكون في الدائرة الواحدة أكثر من ولاية، ويتعدد الولاة بتعدد تلك الدوائر.

وهذا هو المعنى المطروح للبحث هنا. وهذا المعنى ممكن ما دام الحديث عن ولاية فقيه غير معصوم، إذ يكون الفقهاء الولاة حينئذٍ نواباً عن الإمام المعصوم عليه السلام، فهناك نحو من أنحاء الوحدة محفوظ وهي ولاية الإمام عليه السلام الأصيل، وهم نوابه. إلا أن هذا يتوقف على أن يدل دليل على أن الإمام عليه السلام قد نصب أكثر من فقيه لأكثر من بلد، أو وزع الفقهاء على البلاد والأمصار. وهذا أمر ممكن، وهو ما سنبحثه عند مناقشة أدلة التعدد.

كما يمكن فرض التعدد في حالات معينة يكون أمراً لا بد منه،

كما لو افترضنا عدم وجود فقيه كفوء لإدارة البلاد الإسلامية كلها، ولو من خلال ولاة يعينهم، أو افترضنا أن الولي الفقيه الذي يملك الكفاءة المطلوبة لإدارة شؤون الأمة الإسلامية غير قادر على التواصل مع كل أبناء هذه الأمة لمحذور واقعي، كما هو الحال في العصور السابقة التي كانت المواصلات والاتصالات فيها غير متوفرة، وكان إعلان الولاة في الأمصار أمراً يشكل خطراً على الولاة أو على الفقيه نفسه؛ أي كان هناك محذور سياسي خطير. وهذا المحذور كان موجوداً حتى في عصر الأئمة عليهم السلام الذين كانوا يعينون الوكلاء عنهم بالسر. ولهذا لم يكن مستغرباً أن تصدر النصوص المستدل بها على ولاية الفقيه في عصر حضور الأئمة عليهم السلام، من أجل أن يتمكن المسلمون الموزعون في البلاد من إدارة شؤونهم من خلال الرجوع إلى الفقهاء كل حسب ما يتيسر له.

فلا نقاش إذن على مستوى الإمكانية الشرعية أو الواقعية للتعدد، كما لا نقاش ـ حسب ما يفترض ـ في ضرورة اللجوء إلى وحدة الولاية إذا تعينت وفقاً للمصالح التي تعيشها الأمة، بحيث لو تعدد الولاة لزم فساداً أكبر من مصلحة التعدد. فإن الولاية تهدف فيما تهدف إليه إلى حفظ مصالح الإسلام والمسلمين ونظم أمورهم، فإذا كان حفظها متوقفاً على وحدة الولاية فلا بد من المصير إليها، إلا أن هذا خاضع للظروف ويختلف باختلاف العصور، ولن يكون دليلاً مستقلاً على القضية من حيث المبدأ كما هو مطروح هنا، وإنما يكون دليلاً في خصوص ظرفه الذي يقتضيه. كما قد تتعين الوحدة فيما لو انحصرت الشروط بواحد لا غير.

الأصل في المسالة:

لا يخفى أننا لو عثرنا على دليل يدل على التعدد أو على الاتحاد لزم العمل به. لكن ماذا لو لم نجد دليلاً لا على هذا ولا ذاك، ودار الأمر بين الاتحاد والتعدد، فما هو مقتضى الأصول في هذه الحال، فهل الأصل يقتضي التعدد أم يقتضي الاتحاد؟

وبحث الأصل في هذه المسألة بحث غير منقح، ولم يشتغل عليه أحد قبل الآن، ولهذا سنحاول جهدنا تقريب المسألة فيها. والأصل الذي يذكر عادة في باب الولاية هو أصالة أن لا ولاية لأحد على أحد إلا بدليل يدل على ولايته، فمع فقد الدليل؛ بمعنى أننا لو لم نعثر عليه، فإن القاعدة المذكورة تدل على عدم الولاية للمشكوك ولايته. وهذا الأصل لا ينفي الولاية نفياً واقعياً وإنما ينفيها بحدود علمنا وبحسب الظاهر، كما هو الحال في باب الأصول عادة التي تعتمد عند الشك في ثبوت الشيء. ومن هنا اعتمد في بعض أدلة ولاية الفقيه أن الولاية للفقيه ثابتة بشكل قطعي عند الشك بين ثبوت الولاية له أو ثبوتها لكل شخص مؤمن عدل كفوء، فقيهاً كان أو غير فقيه. أي إذا دار الأمر بين ثبوتها لعدول المؤمنين الأكفاء وبين ثبوتها لخصوص الفقهاء. وفي هذه الحال قالوا ـ وهو متفق عليه ـ: إنه إذا لم يقم دليل على ثبوتها للعدول من دون شرط الفقاهة، فإن القدر المتيقن ثبوت الولاية للفقهاء العدول الأكفاء، لأنه على تقدير ثبوت الولاية للعدول فالفقهاء منهم، وعلى تقدير اختصاصها بالفقهاء فهي لهم. فالفقهاء يحق لهم الولاية قطعاً، إما لكونهم من العدول أو لاختصاصها بهم، أما غير الفقهاء فإن ثبوت الولاية لهم مبني على أن

الولاية ثابتة لعدول المؤمنين، وهذا يحتاج إلى دليل فإذا فقد، واحتملنا انحصار الولاية بالفقهاء، فإن الأصل يفيد في هذه الحال أن لا ولاية لهم لعدم الدليل عليه.

هل نستطيع التمسك بهذا الأصل هنا، أم علينا البحث عن تقريب مختلف لبيان الأصل؟ أم لا يوجد أصل في المسألة يمكن الاعتماد عليه؟ لا شك في وجود أصل، إذ لا بد أن يكون هناك حل ما يرجع إليه إذا ضاقت بنا السبل، ولم تساعدنا الأدلة الموجودة تحت أيدينا على تحديد أي خيار من الخيارين.

أما الأصل المشار إليه؛ أي «أصالة أن لا ولاية لأحد على أحد إلا بدليل» فهي لا تجري هنا، ذلك أن البحث ليس في ولاية الفقهاء، فهذه قد ثبتت، بل في أن الفقيه الذي يكون ولياً هل له ولاية تمتد إلى كل البلاد أم لا؟ أي نشك في ثبوت ولايته على دائرة اجتماعية خارج دائرته هو. وهذا ما يوهم ابتداء بأنه لما لم يقم دليل على أن له ذلك ـ حسب الفرض في بحث الأصل ـ فالأصل أنه لا ولاية له. لكنه وهم، لأننا في المقابل أيضاً نشك في ولاية فقيه آخر على تلك الدائرة الاجتماعية الأخرى. وبعبارة أوضح نقول:

إذا دار الأمر بين أن تكون الولاية على الأمة الإسلامية لزيد، وبين أن تكون الولاية لزيد مختصة بدائرة اجتماعية معينة، وأن تكون الولاية لعمرو في دائرة اجتماعية أخرى، فكما أن ولاية زيد على سائر الأمة مشكوكة، كذلك ولاية عمرو في دائرته الاجتماعية تكون مشكوكة، فالأصل هنا يسقط نفسه بالمعارضة.

إلا أن هذا يتم فيما لو كان الأمر دائراً بين وجوب الاتحاد ووجوب التعدد، ذلك أن المحتملات في هذه القضية، في نظرة بدوية غير تأملية، أربعة:

الاحتمال الأول: أن يكون الأمر دائراً بين وجوب الاتحاد ووجوب التعدد.

الاحتمال الثاني: أن يكون الأمر دائراً بين جواز الاتحاد من دون وجوب، ووجوب التعدد.

الاحتمال الثالث: أن يكون الأمر دائراً بين جواز الاتحاد وجواز التعدد.

الاحتمال الرابع: أن يكون الأمر دائراً بين وجوب الاتحاد وجواز التعدد.

أما على الاحتمال الأول؛ فالأصل المذكور لا يجري كما عرفت، إذ يدور الأمر حينئذٍ بين عدم جواز تصدي الفقيه الواحد لإدارة الأمة كلها، ووجوب تصدي غيره لوجوب التعدد، وبين وجوب تصديه وحرمة تصدي غيره لوجوب الاتحاد؛ إلا أن هذا الاحتمال غير وارد على الإطلاق، إذ لم يقل أحد ولم يحتمل أحد ضرورة التعدد وعدم جواز الاتحاد.

وبهذا يتبين أن الاحتمال الثاني أيضاً غير وارد؛ نعم، لو كان وارداً لكان الأصل لصالح القول بالتعدد، لأن الاتحاد على تقديره جائز من دون وجوب، مما يعني جواز التعدد، بينما التعدد على تقديره واجب. وبعبارة أخرى: إذا دار الأمر بين جواز الاتحاد

ووجوب التعدد، فلما كان جواز الاتحاد يعني ضمناً جواز التعدد، يكون الأمر دائراً بين جواز التعدد ووجوبه، ويكون القدر المتيقن القول بالتعدد، لكنك عرفت أنه احتمال غير وارد.

فإذا سقط هذان الاحتمالان يصير الأمر دائراً بين الاحتمالين الباقيين:

أما على الاحتمال الثالث؛ أي يدور الأمر بين جواز الاتحاد وجواز التعدد، فليس هناك ما يمنع أن يتولى ولي واحد كل الأمة، كما ليس هناك ما يمنع أن يتولى الأمة عدد من الفقهاء، كل في بلد ومنطقة خاصة. والأمر في هذا الاحتمال سهل، إذ لا يكون هناك قولان في الحقيقة؛ بل قول واحد هو الجواز، لأن جواز الاتحاد يتضمن جواز التعدد، كما أن جواز التعدد يتضمن جواز الاتحاد، فليس من قولين في المسألة في هذه الحال، ولا يدور الأمر أيضاً بين أمرين، بل هو أمر واحد معلوم، وهو جواز كل منهما. فيجوز للفقيه الواحد التصدي للأمة، كما يجوز لكل فقيه أن يتصدى لولاية بلد ومنطقة خاصة. فلا حاجة في هذه الحال للأصل، لأنه إنما يستعمل عند الشك، ولا شك بحسب الفرض.

إلا أن هذا الاحتمال أيضاً ساقط عن الاعتبار، لأن معناه أنه يجوز للفقيه الواحد إدارة كل الأمة الإسلامية حتى تلك الخاضعة لفقيه آخر. فيكون لدينا دائرة اجتماعية واحدة تخضع لولايتين: إحداهما، ولاية الفقيه الذي يتصدى للأمة الإسلامية. والأخرى، ولاية الفقيه المختصة بتلك الدائرة. وقد بينا فيما سبق أنه لا يمكن أن نفرض في دائرة اجتماعية واحدة أكثر من ولاية، وهذا لازمه عدم صحة فرض

أي إمكانية للتعدد في الدائرة الواحدة، وجواز الأمرين معاً يؤدي إلى ذلك كما هو واضح؛ إلا أن يقال: بأن القول بجوازهما معاً لا يؤدي إلى هذا الاجتماع والتعدد في الدائرة الواحدة، وإنما يسمح للأمة بأن تتجزأ خياراتها، فيكون من حق كل شعب أن يختار ولي أمره، فله أن يختار ولي الأمر على بلد آخر ليصير ولياً على البلدين، فيحصل الاتحاد. وله أن يختار ولياً آخر مستقلاً عن ذلك الولي فيحصل التعدد، كل في دائرته. بخلاف ما لو قلنا بالاتحاد ابتداء، إذ سينتفي الخيار الثاني، كما سينتفي الخيار الأول لو ألزمنا بالتعدد. هذا لو كان لاختيار الشعب دخيل في ولاية الفقيه. ولو كانت ترجع إلى الصفات يكون المقصود فتح خيارات أيضاً لكن بطريقة مختلفة، بأن يلحظ الفقيه الأصلح فإن وجد الأصلح لكل الأمة، دون أن تتأثر بذلك مصالح الإسلام والمسلمين في بعض البلدان، يتعين الاتحاد، وإن كان هذا الأصلح غير موجود، حينئذٍ نختار الأصلح لكل بلد.

إلا أن فرض عدم وجود الأصلح الذي يمكن أن يدير شؤون الأمة يخرج القضية طراً عن محل البحث، لأن فرض البحث في الاتحاد والتعدد يتلازم مع فرض وجود الأصلح. فلو افترضنا عدم وجوده، فالتعدد هو المتعين في هذه الحال بلا إشكال. كما أن إعادة خيارات الاتحاد والتعدد إلى خيارات الناس أمر يتوقف على أن تكون ولاية الفقيه بالانتخاب، أما إذا قلنا: بأن الناس عليها أن تطيع الفقيه الأصلح، وليس لها أن تختار غيره، فالتصور المذكور ينتفي أيضاً؛ إلا أن تكون المسألة قد حسمت مسبقاً بعدم اشتراط الأصلحية، والاكتفاء بالصلاحية والكفاءة وإن كان غيره أكفأ منه. وهذا أمر جدير بالمتابعة

حتى ولو قلنا بالتعدد، إذ قد يكون في البلد الواحد فقيهان، فهل الولاية لمن يختاره الناس منهما أم للأصلح منهما؟ فإن بنينا على الأصلح ينتفي مبرر التعدد إلا مع فرض تساوي فقيهين في الكفاءة والصلاحية.

وعلى كل حال، فإن هذا الاحتمال ليس من الشك في شيء، بل من باب العلم بجواز التعدد، وهو خارج عن محل البحث.

والحقيقة فإن القضية منحصرة بالاحتمال الرابع؛ أي يدور الأمر بين وجوب الاتحاد وجواز التعدد. وليس البحث هنا عن وجوب تكليفي حتى يتمسك لنفيه بأصالة البراءة، بل عن جواز إطاعة أكثر من واحد، وما إذا كانت الطاعة مختصة بواحد. والأصل هنا بناء على أصالة «لا ولاية لأحد على أحد إلا بدليل» لصالح الاتحاد. لأننا نعلم بوجوب طاعة أحد الفقهاء ولا نعلم بجواز طاعة أكثر من واحد. وبعبارة أخرى: نعلم بأن الأمة الإسلامية ملزمة بطاعة فقيه واحد، والانقياد لحكمه وإدارته، ونشك في جواز أن ينفرد كل بلد بولي مستقل به. وبعبارة ثالثة: نعلم بأن للأمة أن تطيع ولياً واحداً، لأن القائل بالتعدد لا يمنع من الاتحاد وإنما يمنع من تعينه؛ إلا أننا نشك في جواز أن يطيع بعض الأمة ولياً آخر. فهو شك في ولاية هذا الآخر في الدائرة الاجتماعية الأصغر، والأصل عدم ولايته.

وبهذا يتضح أن الأصل هو الاتحاد مع الشك، ولكن سيتبين لك خلال البحث التالي، أن الشك غير موجود.

وعلى كل حال، وبعد أن عرفت أن القضية تدور بين قولين:

أي القول بجواز التعدد، والقول بوجوب الاتحاد، لزم علينا الدخول في البحوث الأربعة التي أشرنا لها سابقاً.

البحث الأول: هل هناك محذور من اتحاد الولي؟

أنكر بعض من كتب في نظام الحكم في الإسلام أن تكون للفقيه ولاية مطلقة شاملة للأمة الإسلامية معتبراً أن هذا يشكل أزمة طاعة، كما سيشكل أزمة حكم في المجتمع الإسلامي. وهذا الكلام منه لا يؤدي فقط إلى جواز التعدد، بل إلى بطلان القول بالاتحاد وعدم شرعية وجود ولي واحد للأمة الإسلامية، ومع أنه مستغرب جداً على المستوى الفقهي، لكنه يستحق البحث وجدير بالنقاش.

وهذا الرأي يفترض وجود محذور من القول باتحاد الولي لتشمل ولايته الأمة الإسلامية كاملة، وهذا المحذور يتلخص في أزمة حكم وأزمة طاعة.

وقال هذا القائل في تبرير وجهة نظره: «وقد يتوهم البعض أن صيغة ولاية الفقيه تقتضي المحذورين نفسيهما (أزمة الحكم وأزمة الطاعة)، فهي من جهة أولى عبارة عن صيغة الإمامة المعصومة التي لا يسلم بها علماء الكلام الأشعري والمعتزلي، ومذاهب الفقه السني. وهي من جهة أخرى عالمية تقتضي طاعة وانقياد المسلمين عامة لها، أو المسلمين الشيعة على الأقل الذين يعتقدون بالإمامة المعصومة، ويتدينون بها، سواء أكانوا داخل حدود سلطتها أم كانوا لا ينتمون إلى أرضها ولا يحملون جنسيتها.

وهي بالاعتبار الأول: تسبب أزمة حكم، لأن المسلمين من أتباع

المذاهب غير الشيعة لن يسلموا بشرعية صيغة ولاية الفقيه. والنظام الإسلامي القائم على هذه الصيغة لا بد وأن يعتبرهم عصاة وخوارج، ويعتبرونه غير شرعي وغير إسلامي، وهكذا تنشأ أزمة الحكم.

وبالاعتبار الثاني: لو سلم المسلمون جميعاً بشرعية هذه الصيغة أو سلم المسلمون الشيعة على الأقل بشرعيتها، فقد لا يسلمون بوجوب الطاعة لها خارج حدود تطبيقها، وخارج حدود شعبها وأرضها، بينما هي بحكم كونها صيغة الولاية المعصومة تقضي الطاعة المطلقة كما لو كان الإمام المعصوم عليه السلام بنفسه على رأس سلطة الدولة الإسلامية المعاصرة.

ثم دفع هذا التوهم بأن ولاية الفقيه لا يقتضي دليلها عموم الولاية على كل المسلمين، وليست نسخة عن صيغة الإمامة المعصومة، بل هي صيغة مستقلة مختلفة».

وهو وإن صاغ الكلام بصيغة «قد يتوهم»، إلا أنه أقر به ضمناً كلازم لعموم الولاية لكل الأمة، ورأى أن التخلص من المحذورين هو من خلال نفي العموم. فالوهم إنما جاء من توهم العموم، وحيث لا عموم فلا محذور.

ولنا أن نسجل عدة ملاحظات على هذا الكلام:

أما بالنسبة لأزمة الطاعة:

١ - لا يحسن منا أن نفترض أن احتمال عدم رضا الناس، أو بعض الناس بالنظرية ثغرة في النظرية نفسها، داعٍ إلى تغييرها واستبدالها بنظرية أخرى توافق ما يهوى الناس. كما أنه لا يدل على صحة النظرية وعدم صحتها مدى قبول الناس ورفضهم لها.

والنظرية، كل نظرية، تكتسب صحتها وقوتها من قوة دليلها الشرعي أو العقلي. على الأقل هذا ما نفكر فيه نحن المسلمون، ولا يهمنا الطرق الغربية بالتفكير، ولا النظريات المادية المتعلقة بذلك كالنفعية وأمثالها. وإذا قام الدليل على صحة النظرية، فهذا يعني أن رفض الناس لها هو الخطأ المحتاج إلى علاج، لا أن النظرية ذات ثغرة علينا تداركها. وهذا يعني أيضاً أنه لا يجوز لنا أن نؤيد الناس في رفضهم، بل المفروض توعيتهم وتعريفهم بأهميتها. ومن يعتبر أن رفض الناس وقبولهم بالنظرية أمرٌ جوهريٌّ فهو لا شك مخطئ، وربما يؤدي به الحال إلى نظريات غريبة عن الإسلام والعقل والمنطق.

٢ ـ إنه وإن ترتبت أزمة طاعة عملياً من رفض الناس، لكنها أزمة يتحمل مسؤوليتها الناس والعلماء لا النظرية ذاتها.

هذا لو كان المقصود رفض عامة الناس، أو جزء كبير من الأمة. أما لو كان المقصود رفض جزء بسيط منها، فإنك لن تجد نظرية يتلقاها بالقبول جميع الناس، وقد اشتهر أن تحصيل رضا الناس كلهم يكاد أن يكون من المستحيلات.

٣ ـ مع أن هذا المحذور يمكن تصوره حتى على تقدير التعدد، بل يمكن فرضه حتى في نظام الإمامة المعصومة، لأن الناس قد رفضوا الانصياع لها وخذلوها، فهل نستنتج من ذلك أن هناك مشكلة في النظرية حتى نبحث عن صيغة أخرى للإمامة أو نقيدها، حتى نخفف من رفض الناس أو حتى يقبلوها؟ هذا كله لو كان المقصود رفض الشيعة الإمامية للطاعة.

٤ ـ أما لو كان المقصود رفض غير الشيعة من المسلمين، فهذا يستدعي التمييز بين من هم داخل مجتمع ولاية الفقيه ومن هم خارجه. فإن كانوا في داخل النظام الخاص، أعني الدولة التي بنيت على أساس نظرية ولاية الفقيه، فوجوب الطاعة عليهم باعتبارهم جزءاً من هذا المجتمع الذي يدار بولاية الفقيه بناء لقبول الأغلبية لها؛ على أن نظام ولاية الفقيه يراعي في بعض أحواله شؤون غير الشيعة، كما يراعي شؤون غير المسلمين في بعض الأنظمة والأحكام، واحترام لخصوصيتهم المذهبية والدينية.

وإن كانوا من خارج مجتمع الدولة، فهم غير مشمولين بعموم ولاية الفقيه، بل هي تختص بالشيعة الإمامية.

وبهذا يتبين أيضاً أنه لا أزمة حكم، مثلما أنه لا أزمة حكم في الإمامة المعصومة لمجرد أن المذاهب الأخرى لم تعترف بالإمامة.

هذا وربما يكون مقصود ذلك البعض ليس الاعتراف بالمحذور على تقدير عموم الولاية، وإنما بيان عدم المقتضي لتوهمه بعد أن كان الدليل في نظره قاصراً عن العموم، كما سيأتي بيان وجهة نظره. أما لو كان غير قاصر لكان ذكر وجهاً لرد المحذور، مثلما هو الحال في قضية الإمامة المعصومة.

البحث الثاني: البحث عن الإطلاق:

هل هناك إطلاق في دليل ولاية الفقيه يوجب أو يسمح بالتعدد؟ وعلى فرض وجوده فهل هناك ما يوجب تقييده لصالح الوحدة أم لا يوجد؟ وعلى فرض عدم الإطلاق وإجمال النصوص، فهل هناك ما

يوجب تفسير هذا الإجمال وتوضيحه، ويدل على وحدة الولاية، ولو بشكل منفصل عن أدلة ولاية الفقيه؟

إختلف القائلون بالتعدد بين قائل بوجود إطلاق في أدلة ولاية الفقيه، وناف لها، وكلاهما يستند إلى ما أثبته أو نفاه لإثبات التعدد. ومن الواضح أن جهة الإطلاق التي يدعيها القائل بالتعدد، هي غير الجهة التي ينفيها مثبت التعدد أيضاً. ففي المسألة احتمالات:

الاحتمال الأول: وجود إطلاق يدل على التعدد.

الاحتمال الثاني: وجود إطلاق يدل على الاتحاد.

الاحتمال الثالث: عدم وجود إطلاق يدل على الاتحاد على فرض عدم إطلاق يدل على التعدد.

أما الاحتمال الأول: فقد اختاره بعض الباحثين على أساس أن النصوص قد أعطت بإطلاقها الولاية لكل من اتصف بالمواصفات المذكورة في الروايات، فكأن الإمام عليه السلام عندما أطلق تلك الكلمات قد نشر ولاته في المناطق والبلاد. ومن تلك النصوص التوقيع الوارد عن الإمام الحجة المنتظر (عج) والذي جاء فيه: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»[١]. ومثل ما جاء في مقبولة عمر بن حنظلة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة: أيحل ذلك؟ قال عليه السلام:

---

(١) وسائل الشيعة ـ للحر العاملي، ج ١٨، باب ١١ من أبواب صفات القاضي. راجع أيضاً: كتاب الغيبة ـ للشيخ الطوسي، ص ١٧٦.

من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت.. قلت: فكيف يصنعان؟ قال عليه السلام: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله، وعلينا رد، والراد علينا كالراد على الله، وهو على حد الشرك بالله»[1]. وهاتان الروايتان من أهم النصوص التي يتمسك بها عادة لإثبات ولاية الفقيه، فعلى فرض تماميتها تكون مطلقة، وبالإطلاق تثبت الولاية لكل فقيه، فلم تجبرنا على اتباع فقيه واحد، كما لم تمنع الفقهاء من التصدي للولاية، فيكون حصر الولاية على الأمة بفقيه واحد أو مجلس قيادي واحد منافياً لهذا الإطلاق.

وهذا الكلام في ظاهره قوي لكنه مع ذلك تقريب غير صحيح، وذلك لأن مقتضى الأخذ بالإطلاق المذكور، على فرض وجوده، حمل الخطابات، إما على أنها في صدد تعيين كل الفقهاء أولياء حتى وإن اجتمعوا في مكان واحد، أو أنها ليست خطابات للأمة بأجمعها. ولما كان كلا الأمرين باطلين، فالإطلاق يعني غير معقول، فتكون الروايات في مقام بيان أن الولاية للفقهاء في الجملة مع السكوت عما إذا كان كل فقيه ولياً أم لا.

وبعبارة أخرى: المدعى أن الروايات مطلقة تثبت ولاية فعلية لكل فقيه، ولا شك أن الروايات ليست موجهة إلى طائفة من المؤمنين، ولا إلى أهل بلد معين، بل هي موجهة إلى كل المؤمنين

(١) المصدر السابق من الوسائل، ح ١.

أتباع أهل البيت عليهم السلام، فهؤلاء إذن يخاطبون بخطاب يدعي المستدل أنه يثبت ولاية فعلية على المخاطبين لكل فقيه. وهذا لازمه ثبوت أكثر من ولاية في الدائرة الاجتماعية الواحدة، سواء كانت هذه الدائرة الاجتماعية كل الأمة أم كل بلد على حدة، أم كل فرد من الأفراد؛ وهذا باطل عقلاً وعقلائياً وشرعاً. والنتيجة هي أن هذا الإطلاق غير ممكن.

فإن قيل: الروايات تثبت أهلية أو فعلية كل الفقهاء للولاية، دون أن تكون في صدد إثبات ولاية فعلية لكل فقيه.

قلنا: هذا خارج عن محل البحث، إذ لا شك في أهلية الفقهاء الحائزين على الشروط للولاية، وإنما البحث في أن دائرة الولاية هي الأمة أم تتجزأ بحسب البلدان؟ فعلى الأول: تكون الفعلية لواحد منهم في الأمة، وعلى الثاني: تكون الولاية لواحد في كل بلد. فإذا خرجت الروايات عن كونها في مقام بيان فعلية الولاية للفقهاء كلهم، بطل الاستدلال.

بل يمكن أن يقال: إن لازم ذلك هو القول باتحاد الولاية؛ ذلك أن الخطاب للأمة. فالأمة هي الدائرة الاجتماعية المعنية بالولاية، وقد ثبت بالعقل أنه لا يمكن في الدائرة الاجتماعية الواحدة أكثر من ولاية، يكون قرينة على أن الولاية لواحد. وليس في الروايات ما يدل على أي تجزئة للبلاد ليكون لكل بلد وليه المستقل، وهذا قيد يحتاجه المستدل حتى يتم مطلوبه.

ويدل أيضاً على أن الروايات في مقام بيان الأهلية لا الفعلية،

السكوت عن كل الشروط المعتبرة في الفعلية، والاقتصار على الإرشاد إلى الفقهاء كنوع معني بهذه الأمور، ومعنيون نحن بالرجوع إليهم. فلو كان المقصود بيان الفعلية لكان من الضروري أن يبين تمام الشروط، وماذا نفعل في حال التعدد؟ وكيف يتم الاختيار؟ هل نختار الأصلح أم نختار الأعلم؟ وماذا لو دار الأمر بين الأصلح والأعلم؟ ولكان من الطبيعي أن ينص على التعدد إذ لن يتم فهمه من قبل المستمعين ومن يصل إليهم الخطاب، خاصة وإنه يرتكز لديهم ولدينا أن الأمة الإسلامية لم يتعامل معها الشرع الإسلامي، ولا في حال من الأحوال على أنها بلاد متعددة. إذن لكان من الطبيعي أن يصرح بالتعدد إذ لا يعقل أن يكون المقصود أن كل الفقهاء الذين تتوفر فيهم الشروط أولياء، وأن علينا نحن أن نقسم البلاد الإسلامية بحسب عدد الفقهاء ليتم المطلوب.

ومما يدل أيضاً على ذلك، أن الروايات لو كانت في مقام بيان فعلية متعددة للولاية، لكان من الطبيعي أن تحدد لنا ما هو المعيار في التعدد، هل هو تعدد القارات، أم تعدد الدول، أم تعدد المدن، أم تعدد القرى، أم تعدد الأحياء، أم تعدد الشوارع، أم تعدد الأزقة، أم تعدد البيوت، أم تِعدد الأفراد؟ أم سيترك للفقيه حق اختيار الدائرة التي سيتولى أمرها بشرط أن لا يختار كل الأمة؟ أو نترك الخيار لجماعات الأمة؟ فكل جماعة قبلت بشخص ولياً يكون هو الولي، وفي هذه الحال، ماذا لو كانت هذه الجماعة مشكلة من أفراد متوزعين بين البلدان، لا يعيشون في بلد واحد، أو لا ينتسبون إلى مدينة واحدة ودولة واحدة. إن عدم انضباط مقياس التوزيع والتعدد،

وما يستبطنه من محاذير، إضافة إلى أنه مخالف لكل مرتكزات المسلمين قاطبة في هذا الشأن، وعدم وقوف التقسيم عند حد، ابتداءً من القارة وانتهاء بالبيوت، وعدم شرعية أي تقسيم جغرافي فعلي للأوطان، لأنها تقسيمات استعمارية لا يعقل أن تكون مناطاً شرعياً لتعدد الولاة، كما أن الجنسيات المصطلحة في هذه الأيام هي نتاج تلك التقسيمات، فلا يعقل أن تكون مناطاً شرعياً لتعدد الشعوب والحكومات.

إن عدم انضباط مناط التقسيم، ولا أعتقد بوجود مناط، يضيّع أي إطلاق مفترض، كما أنه يفتح الباب واسعاً أمام تكثر الولاة بحسب الأحياء، فضلاً عن المدن والبلاد، ويدفع إلى مزيد من التشتت والتفرق في المجتمع الإسلامي. إذ ما دمنا قبلنا التعدد على مستوى البلاد سيكون حقاً علينا أن نجيب: لماذا لا نقبل به على مستوى المدن، أو القرى، أو الأحياء؟ وإذا قبلنا هذا المستوى من التعدد فهذا تشتت في تشتت، وليس هذا هو مرام الإسلام يقيناً.

إن كل ما ذكرنا يشير إلى أن الإطلاق المدعى غير ممكن الاعتراف به، فالمحذور الثبوتي أقوى بكثير من الصياغة الشكلية التي يعتمد عليها في تبرير الإطلاق.

والخلاصة: إن الولاية الثابتة بالنصوص هي أهلية الولاية للفقهاء، مع سكوت عن بيان الفعلية. ولو قيل: إنها في مقام بيان الفعلية، ومع ملاحظة المحاذير التي قدمناها، ومع ملاحظة أن الأمة الإسلامية وطن واحد، ودائرة اجتماعية واحدة، فالمتعين القول: إنها في مقام بيان فعلية ولاية واحدة، لكنها ولاية فقيه من الفقهاء، وليس كل فقيه بالفعل.

ثم إذا ثبت أنه لا إطلاق في النصوص يُثبِت القول بالتعدد. فهل هناك إطلاق يثبت الاتحاد أم لا يوجد؟ وهما الاحتمالان الثاني والثالث.

قيل: لا إطلاق فيها من ناحية الولاية السياسية على كل المسلمين، وإن الظاهر اختصاصها على فرض دلالاتها على أصل الولاية بمن تصدى لإقامة تكوين الدولة الإسلامية ونصب الحكومة فيها. وأضاف القائل:

«ومن عمدة ما يذكر في الاستدلال على الولاية العامة للفقيه، ما رواه الكليني في الكافي بسنده عن عمر بن حنظلة.. فإن قوله عليه السلام: «ينظران إلى من كان منكم» لسانه ومفاده لسان ومفاد العلة لقوله: «فإني قد جعلته حاكماً». وهذا الجعل مختص إذن بمن «نظر واختار»، دون من لم «ينظر»، فتختص ولاية الفقيه بأهل ذلك البلد الذين «نظروا واختاروا»، وأما أهل سائر البلدان الإسلامية الذين «لم ينظروا ولم يختاروا» هذا الفقيه فلا ولاية له عليهم، لأنه لم يجعل «حاكماً» في حال عدم النظر.. والخطاب في هذه الرواية ونظائرها ليس للأمة على نحو إنشاء الحاكمية للفقيه، وإنما هو خطاب لمن نظروا واختاروا، وهذا يقتضي أن تقتصر الولاية عليهم ولا تتعداهم إلى غيرهم. وإذا كان في الروايات الأخرى التي يستدل بها على ولاية الفقيه إطلاق فيجب تقييده بهذه الرواية في خصوص من نظروا واختاروا، على أن القول بالإطلاق في غيرها فيه مجازفة واضحة، ولا أقل من إجمال الروايات من هذه الجهة، على فرض دلالتها على أصل الولاية، فيقتصر منها على القدر المتيقن وهو

خصوص شعب الدولة الإسلامية التي يحكمها الفقيه دون غيرها من الشعوب الإسلامية».

والخلاصة: إن أدلة ولاية الفقيه لا إطلاق لها، بل هي مجملة والقدر المتيقن منها خصوص الشعب الذي رضي بإقامة الحكومة وولاية ذلك الفقيه المعين، فلا ولاية له على غيره. بل إن في الروايات التي يستدل بها على ولاية الفقيه ما يختص بذلك مثل مقبولة عمر بن حنظلة، فتكون قرينة على تقييد المطلقات الأخرى لو فرض وجود إطلاق، أو على رفع الإجمال، فيصير القدر المتيقن هو المراد وغيره منفياً ببركة المقبولة.

ولدينا على هذا الكلام عدة ملاحظات:

الأولى: لازم ذلك الكلام أنه لو تم لم تتم ولاية الفقيه حتى في البلد الذي رضي شعبه بإقامة الحكومة الإسلامية وبولاية ذلك الفقيه، إلا على من رضي بالفعل من أبناء ذلك الشعب، فلا تعم ولايته من الأفراد من لم يرض، لأن الفرض أن الفقيه جعل حاكماً على الأفراد الذين نظروا واختاروا، أما من لم ينظر أو لم يختر فلم يجعل حاكماً عليهم. وهذا بطبيعة الحال يشمل أفراد الشعب نفسه الذين لم يختاروا ويختص بالأفراد الذين اختاروا، وفي هذا تقويض للحكم نفسه.

ربما يقال: إنه يكفي أن تختار الأكثرية ليصير شعب ذلك البلد كله ملزماً بالولاية، فتبقى الشعوب الأخرى التي لم يتحقق فيها هذا الاختيار.

وهذا مردود بأن الروايات، وخاصة مقبولة عمر بن حنظلة متوجهة إلى الأفراد، كل فرد على حدة، فإذا اشترطت حكومة الفقيه

برضا الأفراد واختيارهم، فلازمه أن يكون شرطاً على كل فرد فرد، فيكون اللجوء إلى الأغلبية خلاف فرض النص نفسه الذي انطلق منه المستدل. ولا سبيل لجعل الأغلبية هي المرجحة إلا إذا جعلنا الخطاب في الروايات لنوع الأفراد، وحينئذٍ نكون أمام خيارين: إما النوع من خصوص بلد معين، وهذا ما لم ترد أي إشارة بشأنه في الروايات، وإما إلى نوع المؤمنين. وعلى التقدير الثاني: لازمه كون الخطاب لكل الأمة، وكون الفقيه مجعولا للأمة ككل. غايته أنه يشترط في حكومة الفقيه على الأمة أن تكون الأمة قد نظرت واختارت، وحينئذٍ تراعى الأغلبية بين الأمة قاطبة، وليس بين شعب معين منها.

مع أنك عرفت مفصلاً أن تجزئة الأمة إلى شعوب مشتتة أمر لا يقره الإسلام، وخلاف كل المرتكزات الدينية.

الثانية: لو سلمنا أن مقبولة عمر بن حنظلة من أدلة ولاية الفقيه، فإن ما سجله من ملاحظة، وهي كون «جعله حاكماً» معللاً بالنظر والاختيار والرضا، غير صحيح. وقد سبقه إلى ذلك السيد الخوئي في رواية أخرى تشبه مقبولة عمر بن حنظلة، وهي صحيحة أبي خديجة، لكنه لم يقبل بتطبيق ذلك على مقبولة عمر بن حنظلة. فالسيد الخوئي فصّل بين الروايتين ـ بعد أن خصهما بالقضاء ـ بأن رواية ابن حنظلة ليس فيها تعليل الحاكمية بالرضا، بخلاف صحيحة أبي خديجة. وإن كان يسجل على السيد الخوئي أن الروايتين من باب واحد في هذا المجال. وقد نقلنا فيما سبق المقطع المطلوب من رواية عمر بن حنظلة، أما رواية أبي خديجة فهي بالنص التالي:

«بعثني أبو عبد الله عليه السلام إلى أصحابنا، فقال: قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارٍ في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق. إجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا، فإني قد جعلته عليكم حاكماً. وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر»[١].

ورواية أبي خديجة أوضح من رواية ابن حنظلة في اختصاصها بباب القضاء.

والصحيح أن كلتا الروايتين ليس فيهما تعليل لجعل الحاكمية بالرضا، بل فيهما إلزام بالرضا في طول جعل الحاكمية. وإنما علقت الحاكمية ـ سواء خصصناها بالقضاء أم عممناها للحكومة العامة ـ بصفة الاجتهاد «عرف حلالنا وحرامنا». وأما عنوان النظر فهو مختلف عن الرضا والاختيار.

توضيح ذلك: إنه عليه السلام لما أرشد إلى اللجوء إلى رجل يتمتع بمواصفات معينة، ولم يدل على شخص باسمه، كان من الطبيعي أن ينظر الناس المخاطبون بذلك فيما إذا كانت تتوفر الشروط والمواصفات في الشخص المراد اتباعه في أحكامه. فإذا نظروا وعرفوا من الرجل توفر الشروط فيه وجب عليهم طاعته أو إنفاذ حكمه، لأنه عليه السلام قد جعله حاكماً. فجعله حاكماً ليس في طول النظر، بل في طول توفر الصفات، لكن النظر يكون طريقاً لمعرفة الموضوع ثم معرفة الحاكم. وهذا مثل ما لو قيل لنا: «بر الوالدين واجب»، فما لم نعرف أن هذا الشخص والد، وأن هذا الفعل بر لن

---

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٦.

نعترف بوجوب إكرامه، وهذا لا يعني أن معرفتنا شرط في ثبوت الحكم، بل معرفتنا بذلك شرط في معرفتنا بالحكم. وهكذا الحال في كل حكم ثبت لموضوع، فإن العلم بالحكم فعلياً فرع العلم بموضوعه. وهنا يكون الحكم بكونه حاكماً مجعولاً لشخص ذي مواصفات، فما لم نعرف توفر الصفات فيه لن نعرف أنه حاكم، وبالتالي لن نجد أنفسنا ملزمين بإنفاذ أحكامه. فالنظر هو معرفة وجود الصفات فيه، لكن بعد النظر والعلم بتوفر الصفات فيه فإن ظاهر الروايتين وجوب إنفاذ حكمه؛ ولهذا جاء في مقبولة عمر بن حنظلة: «فليرضوا به حكماً» بعد قوله: «فإني قد جعلته حاكماً»، فلو كان الجعل متوقفاً على الرضا لكان الأمر بالرضا به بعد جعله حاكماً تهافتاً. وهكذا في رواية أبي خديجة، فإن الأمر بجعل رجل بينهم حاكماً ممن عرف الحلال والحرام هو المعلل بأن الإمام عليه السلام قد جعله حاكماً، وليس العكس.

وهناك قرينة أخرى تؤكد ما قلناه، وهي أن قوله عليه السلام في المقبولة: «ينظران» جملة خبرية في مقام الطلب، وهي ظاهرة في الوجوب، فيكون النظر واجباً، أي يجب البحث عمن تتوفر فيه الشروط للجوء إليه فيما يحتاج إلى ولاية، لو فرض دلالة المقبولة على ولاية الفقيه. وإذا كان النظر واجباً بسبب أن هناك حاكماً جعله الإمام عليه السلام وهو الفقيه، لم يعد مناسباً أبداً أن يكون جعله حاكماً معللاً بالنظر؛ وبهذا يكون الفقيه مجعولاً على نحو القاعدة الكلية، لكن تطبيقها متوقف على النظر ومعرفة من تتوفر فيه الصفات، لترتيب قياس بسيط هو:

الفقيه الجامع للشروط ولي، وهذا فقيه جامع للشروط فهذا ولي. والقضية الأولى، أي كبرى القياس عرفت من المقبولة وأمثالها. والقضية الثانية، أي الصغرى عرفت بالنظر. ولهذا لا يكون قوله عليه السلام: «فإني قد جعلته حاكماً»، مختصاً بالمنظور، بل العنوان العام.

ولو افترضنا أن كلام السيد الخوئي صحيح في رواية أبي خديجة المختصة بالقضاء، لكن لا يصح تسريته إلى رواية ابن حنظلة، ولهذا كان يرى السيد الخوئي أن رواية ابن حنظلة واضحة في جعل مستقل من دون توقف على الاختيار والرضا، لكنها مختصة بالقضاء عنده، كما أنها ضعيفة السند في رأيه.

الثالثة: لو سلمنا أن مقبولة عمر بن حنظلة مختصة بمن نظر إليه، فكيف تصير قرينة على تقييد الإطلاقات الأخرى، لو وجدت، أو رافعة لإجمال الروايات الأخرى. فهذا حاله، حال ما إذا ورد «أكرم العالم» ثم ورد أكرم العالم العادل. فهل يكون النص الثاني مقيداً للأول، مع أنه لا منافاة بينهما؟

الرابعة: لا ريب في وجود إطلاقات، تشمل جعل الفقهاء ولاة على الأمة ككل. وظاهر هذا القائل الاعتراف بعموم ولاية الفقهاء للأمة إذا وجد هذا الخطاب. منها على الأقل: التوقيع الوارد عن صاحب العصر والزمان (عج)، والذي تقدم ذكره. ولا شك أن الخطاب بقوله عليه السلام: «فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا»، لا يختص بقوم دون قوم، بل هو خطاب للأمة، فهي كلها مأمورة بالرجوع إلى الفقهاء، لأنهم المقصودون برواة الأحاديث، إذ لا يرجع إلى راو لا يفقه الأحكام، لا في الفتوى ولا في التبليغ ولا في الولاية.

والبحث في السند طويل قد بيناه في كتابنا «الفقيه والسلطة والأمة»، وتوصلنا هناك إلى خلاصة هي: إن الرواية معتبرة. وهي في نظرنا عمدة الأدلة اللفظية على ولاية الفقيه.

ولكن مع ذلك كله:

ومع ذلك فالظاهر أنه لا إطلاق في الروايات يثبت وحدة الولاية، وإنما هي في مقام بيان أن الولاية للفقهاء على الأمة، أما أن الولي فيها واحد، أم يتعددون بحسب انتشارهم في الآفاق والبلدان، ويكون لكل قوم وليهم من الفقهاء من يتمكنون من الوصول إليه، فهذا أمر مسكوت عنه، غير موضح. ولهذا لا نستطيع أن نتمسك بالروايات إلا لإثبات مبدأ ولاية الفقيه، دون إثبات الاتحاد أو التعدد. وإنما علينا اللجوء إلى قرائن أخرى خارجة عن المطلقات لإثبات ذلك، عقلية كانت تلك القرائن أم نصية، وهو ما سنبينه في نهاية المقالة.

البحث الثالث: استنطاق العقل:

هل إن دليل العقل على ولاية الفقيه لا يوجب وحدة الولاية أم يوجبه؟

المقصود من دليل العقل هنا، ليس الدليل العقلي المتعارف عليه في علم الأصول، أي الدليل الذي تكون كل مقدماته عقلية؛ بل المقصود من دليل العقل هنا أن العقل إذا اطلع على الشريعة الإسلامية أدرك أن ولاية الحكم في المجتمع الإسلامي هي للفقيه، ولو من باب أنه القدر المتيقن الذي نحرز ولايته وغيره مشكوك. وهو الدليل الذي

قد يسمى بدليل الحسبة، وله مقدمات شرعية دينية، منها على الأقل أن الإسلام لم يهمل أمر الحكم، وأنه دين لا يهمل أمر سياسة الناس، بمعنى إدارة شؤونهم وتسيير أمورهم، ورعاية مصالحهم ومصالح الإسلام. ونحو ذلك من المقدمات التي فصلناها في كتابنا «الفقيه والسلطة والأمة».

وفي البدء يمكن أن يقال: لما كان دليل العقل دليلاً لبياً غير لفظي، ولما كان شأن الأدلة اللبية أن لا يكون لها إطلاق، فالطبيعي حينئذٍ أن يتم نفي الإطلاق. فالدليل غاية ما يثبت أن الولاية للفقهاء، أما أنها واحدة في الأمة كلها أم تتعدد، فهذا أمر لا يناله العقل، ولم يتعرض له ليكون له إطلاق. ولن نحاجج كثيراً في هذه القضية، لكننا نقول:

إن حال الدليل العقلي من هذه الجهة حال الدليل اللفظي، فكلاهما غير مبينين لمسألة التعدد والاتحاد، لكن يمكن بملاحظة مجموعة قرائن معينة عقلية ونصية أن نصوب الدليل العقلي واللفظي باتجاه وحدة الولاية. توضيح ذلك:

إنك عرفت أن قضية وحدة الولاية تابعة لتحديد الدائرة الاجتماعية المقصودة في جعل الولاية، فإن أثبتنا أن الولاية مجعولة في دائرة الأمة ككل، دون أي تجزئة، كان هذا قرينة على أن الولاية هي على مستوى الأمة. ولما كنا أثبتنا بدليل العقل أنه لا يمكن أن تكون هناك أكثر من ولاية في دائرة اجتماعية واحدة، فالنتيجة المنطقية هي وحدة الولاية على مستوى الأمة. فالمطلوب منا الآن أن نثبت أن دائرة الولاية المجعولة للفقهاء غير مجزأة، بل تشمل الأمة الإسلامية ككل.

وجوه لصالح القول بوحدة الولاية:

ويمكن ذلك من خلال الوجوه التالية:

الوجه الأول:

وهو مختص بمن يستفيد من النصوص قاعدة عامة هي «ثبوت ولاية للفقيه مثلما كانت للمعصوم عليه السلام بما هو حاكم». وبناء عليه، مثلما كانت ولاية المعصوم عليه السلام شاملة للأمة، فكذلك تكون ولاية الفقيه. وهذا في الحقيقة من دعوى وجود إطلاقات في النصوص تفيد سعة الدائرة بنفس سعة دائرة ولاية المعصوم عليه السلام. لكنك عرفت أن الروايات إنما أعطت الفقيه صلاحيات حكم، ولكنها لم تتعرض لدائرة الولاية من حيث الأمة أو بعضها.

الوجه الثاني:

إن الآيات القرآنية، والروايات تتعاطى مع المسلمين على أنهم أمة واحدة، ومجتمع واحد، ليس لهم إلا حكومة واحدة؛ وكذلك هي مرتكزات المسلمين وسيرتهم على اختلاف مذاهبهم. وأي تفكيك بين الأمة إلى بلاد وأمصار ينافي كل ذلك. صحيح أن المسلمين تنازعوا فيما بينهم في الخلافة، لكن في ضمن النزاع كان المتسالم عليه أن الخلافة واحدة لأمة واحدة. فوحدة الحكومة الإسلامية كانت أمراً مسلما من حين إنشاء الدولة الإسلامية على يد الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، وظهرت بوضوح أكثر بعد وفاته صلى الله عليه وآله. إذ كان النزاع الظاهر في السقيفة وغيرها فيمن هو الولي، ولم يخطر ببال أحد أن يقسم البلد الإسلامي أو أن يدعو إلى تقسيمه إلى دوائر وولايات

يكون لكل ولاية وليها الخاص، دون أن يكون فوقهم ولي واحد يجمعهم. ولم يكن هذا عن قصور، أو كونه أمراً غير ملتفت إليه، بل نتيجة التسالم. وإنما حصل التقسيم فيما بعد نتيجة حروب وأطماع وخلافات أدت إلى ذلك، لكنه كان دائماً أمراً مستنكراً؛ حتى أنه عندما عمل معاوية على تفكيك الأمة الإسلامية، والاستيلاء على الشام، لم يحاول، وهو الذي جحد النص على الإمامة، أن يتشبث بتعدد الولاة وتعدد الحكومات. صحيح أنه كتب إلى أمير المؤمنين عليه السلام: «أما إذا شئت فلك العراق ولي الشام، وتكف السيف عن هذه الأمة، ولا تهريق دماء المسلمين»، لكنه كان بصيغة «إذا شئت»، فيكون ـ إذا وافق الإمام عليه السلام ـ تفويضاً مطلقاً لمعاوية في الشام. هذا ليس التعدد المطروح هنا، مع أنه طرح من معاوية وهو لا يحتجّ به.

أما الآيات:

فقد دلت على أن المسلمين أمة واحدة، في كل عصر وكل زمان، يجب أن يحفظوا هذا الترابط فيما بينهم، وأن لا يختلفوا ولا يتشتتوا. فيكون تعدد الولاة مخالفاً لهذه الآيات:

منها قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[1].

فكيف يكون المؤمنون والمؤمنات أولياء وأنصار بعضهم لبعض، وكيف سيتعاونون فيما بينهم على نشر الشريعة وأحكامها، وبث

(١) سورة التوبة، الآية ٧١.

المعروف ومنع المنكرات، إن تفككوا إلى مجتمعات وحكومات ودول؟!

ومنها قوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[1]

والآيات في ذلك كثيرة، وكل القرآن كذلك.

أما الروايات، فنذكر على سبيل المثال بعض الروايات:

منها: ما رواه في المحاسن بسند صحيح عن الإمام الصادق عليه السلام، كما رواه الكليني أيضاً عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «من خلع جماعة المسلمين قدر شبر خلع ربقة الإيمان من عنقه»[2].

ومنها: ما رواه الشيخ الصدوق في الأمالي بإسناده عن الإمام الكاظم عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أنه قال: «من فارق جماعة المسلمين فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه. قيل: يا رسول الله، وما جماعة المسلمين؟ قال: جماعة الحق وإن قلوا»[3].

ومنها: ما رواه الكليني في الكافي بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام، أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «ثلاث لا يغل عليهن قلب

(١) سورة آل عمران، الآية ١٠٣.
(٢) أصول الكافي، ج ١، كتاب الحجة باب ما أمر النبي صلى الله عليه وآله بالنصيحة، ح ٤.
(٣) بحار الأنوار ـ للعلامة المجلسي، ج ٢٧، ص ٦٧.

امرئ مسلم: إخلاص العمل لله، والنصيحة لأئمة المسلمين، واللزوم لجماعتهم، فإن دعوتهم محيطة من ورائهم. المسلمون إخوة تتكافأ دماؤهم، يسعى بذمتهم أدناهم»[١].

ومنها: ما في نهج البلاغة، عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنه قال: «فرض الله الإيمان تطهيراً من الشرك..» إلى أن يقول: «والإمامة نظاماً للأمة»[٢].

الوجه الثالث:

ما دل بشكل صريح على أنه ليس للمسلمين إلا رأس واحد.

فقد دلت روايات على أن المسلمين أمة واحدة لا يكون لها أكثر من رأس واحد. ومن هذه الروايات ما رواه الشيخ الكشي في رجاله الذي رتبه الشيخ الطوسي، بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث قال: «ما لكم وللرئاسات، إنما للمسلمين رأس واحد»[٣]

وهذا النص موافق للعقل والاعتبار العقلائي في مقام الحكم والرئاسة. كما أنه صالح للاستدلال به، سواء كانت النسخة «للمسلمين»، أم كانت النسخة «المسلمون»، أي «إنما المسلمون رأس واحد».

أما على الأول: فواضح، إذ تكون الرواية صريحة بأن الأمة الإسلامية ليس لها إلا حكومة واحدة تديرها. أما على الثاني: فلأن

---

(١) أصول الكافي، ج ١ كتاب الحجة، باب ما أمر به النبي صلى الله عليه وآله بالنصيحة، ح ١.
(٢) نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، ج ٤، ص ٥٥.
(٣) وسائل الشيعة، ج ١١، الباب ٥٠ من أبواب جهاد النفس، ح ١٢.

الرواية اعتبرت المسلمين كلاً لا يتجزأ على مستوى الحكم، بقرينة: «ما لكم وللرئاسات». أي في مقام استنكار التعدد.

الوجه الرابع:

أن ننظر إلى مصلحة الأمة، أي الحالة التي قلنا في بدايات البحث: إنها من الحالات التي يفترض التسالم على وحدة الولاية فيها. فإن مصلحة الأمة مصلحة واحدة، لا تتحقق إلا بوحدة الأمة، ووحدة قيادتها، لا بتعددها، وتعدد قادتها؛ فمهما كانوا عدولاً فإن تضارب المصالح بين الشعوب، سيعطل المصلحة العامة العليا. ولهذا، لو فرضنا جواز أن يكون لكل بلد وليه وحاكمه، فلا بد أن تكون هناك جهة اتحاد يرجع إليها هذا التعدد، به تحفظ المصالح العامة التي تتعلق بالأمة ككل، فلا تضيع تحت ضغوط المصالح المحلية. ولن يكفي مجرد تنسيق بين الحكومات والولايات، خاصة مع ما كنا نشهده من دعوات تصدر من فقهاء أتقياء يرون فيها أن مصالح الأمة تتجزأ، وأن لكل بلد أن يراعي مصالحه ولا يهمه مصالح البلد الآخر، رغم أن ذلك البلد الآخر قد يكون محكوماً بحكومة صالحة عادلة يحكمها فقيه عادل.

والواقع المحسوس يدلنا على أن الدول التي لا جهة وحدة تلزمها، وتكتفي بالتنسيق فيما بينها، كيف أنها تحرص على مصالحها الخاصة على حساب المجموع. وما ضاعت فلسطين إلا لهذا السبب، إضافة إلى عدم كفاءة الذين استلموا الحكم في البلاد الإسلامية.

إن القول بالتعدد من دون جهة حاكمة جامعة عامة ملزمة ذات

سلطة يعرِّض مصالح الأمة للضياع. وإذا تم القبول بضرورة وجود مرجعية حاكمة على رأس كل والٍ، ولو بالمقدار الذي يتعلق بالمصالح العامة المشتركة، ومصالح الإسلام والمسلمين على امتداد الأمة الإسلامية، ولو بطريقة مجلس قيادي يضم فقهاء ذوي صلاحيات، فهذا مرجعه إلى القول بوحدة الولاية.

وبهذا يتبين ضرورة وحدة الولاية شرعاً وعقلاً، سواء كان دليلها العقل أم النص.

الفصل الثاني

الولاية والمرجعية

وحدة الموقع:

إرتكز في أذهان الناس أن شروط المرجعية مختلفة عن شروط الولاية، أي إن هناك شروطاً معتبرة في المرجعية غير معتبرة في الولاية، كما أن هناك شروطاً معتبرة في الولاية غير معتبرة في المرجعية. ونتيجة هذا، فالمرجع قد يكون أهلاً للولاية وقد لا يكون، إذا توفرت فيه شروط المرجعية ولم تتوفر فيه شروط الولاية. كما أن الولي قد يكون مرجعاً وقد لا يكون، إذا توفرت فيه شروط الولاية ولم تتوفر فيه شروط المرجعية.

وقد كلف هذا التمييز الأمة غالياً، إذ توالى على سدة المرجعية أناس لا خلاق لهم بالولاية، ولا شأن لهم بها، فكان أن ضروا بهذه الأمة أكثر مما نفعوها. وليست المسؤولية في ذلك عليهم وحدهم، بل على كل الأمة التي أنتجت مرجعيات لا تملك الكفاءة المطلوبة، ولو بحدها الأدنى للقيام بدور الولاية عندما يتطلب موقع المرجعية ذلك. وهذا التطلب كان ملازماً للمرجعية كأمر واقعي لا مجال للتهرب منه لا

من قبل المرجع، ولا من قبل الأمة. لذا كان لا بد من نحو مراجعة لهذه القضية، والتدقيق في مدى صوابية هذا التفريق بين المقامين.

وعند التدقيق في شروط كل منهما نجد أن هذا الكلام ـ أي حول الفارق بين الموقعين من حيث الشروط ـ يرتبط بخصوص شرط الأعلمية بالنسبة للمرجعية، وشرط الكفاءة والقدرة على قيادة الأمة بالنسبة للولاية. أما ما تبقى من شروط في المرجعية فهي نفسها شروط في الولاية، كما أن ما تبقى من شروط في الولاية فهي نفسها شروط في المرجعية أيضاً.

والذي نريد أن نبينه في هذه المقالة الإجابة عن سؤال: هل صحيح أن الأعلمية شرط في المرجعية وليست شرطاً في الولاية؟ وهل صحيح أن الكفاءة شرط في الولاية وليست شرطاً في المرجعية؟ والمطلوب منا في هذه المقالة أن نثبت أن الشروط ينبغي أن تكون واحدة، وأن كل ما هو شرط في الولاية فهو شرط في المرجعية، وأن كل ما هو شرط في المرجعية فهو أيضاً شرط في الولاية، فتكون الأهلية للمرجعية والأهلية للولاية واحدة لا تتجزأ، فلا يعقل أن يكون الشخص أهلاً للمرجعية وليس أهلاً للولاية، كما لا يصح فرض أهلية للولاية دون أهلية للمرجعية.

من الواضح أن من جملة المؤثرات على بحثنا هذا، كيف ننطلق في نظرتنا للمرجعية، كأفراد مكلفين. ذلك أنا تارة ننظر إلى المرجعية على أنها شأن فردي للمسلمين، بما هم أفراد لا بما هم مجتمع كامل متكامل محتاج إلى مرجعية، وتارة ننظر إليها على أنها شأن اجتماعي؛ والفرق كبير بين النظرتين.

لا شك أن الناس تنظر إلى المرجعية نظرة هي أوسع ـ من حيث الوظيفة ـ من الدور الذي تتبناه المرجعية لنفسها في غالب الأحيان. وهو دور في نظرها يتخطى كل شأن فردي من شؤون الأفراد، ولذا نجدهم ينقادون للسؤال من مرجعهم حول ما يفعلون في أمورهم المرتبطة بالشأن العام، ويرسلون الاستفتاءات لهم، مع أن المرجعية التي اعتمدوها قد تكون من المرجعيات التي اختارت التنحي عن أي شأن سياسي أو أي شأن عام، بل قد تكون غير كفوءة لمثل ذلك الموقع الذي يترقبه الناس منها. وقد كان لهذه الحالة آثارها السلبية على الحياة العامة، وعلى حياة الناس وشؤونهم، وأدت إلى الكثير من السلبيات والمفاسد التي لا مجال لغض النظر عنها، وعن تفاعلاتها في حياتنا، فانكمشت المجتمعات تارة وجمدت عند حدود صارت على مدى سنين طويلة أمة ضعيفة مهزوزة، لولا أن قيض الله لها مرجعية عظيمة الشأن تلبي كل الطموحات، هي مرجعية الإمام الخميني (قده) الذي سعى وبكل قوة كي تتوحد المرجعية مع الولاية، لتزول تلك الآثار السلبية التي عانى الكثير منها عندما كان نفسه (قده) في النجف الأشرف.

إن كل من استشعر هذا الربط بين الناس والمرجعية سعى جهده كي يطور في مفهوم المرجعية، فلا يتولاها أناس لا شأن لهم بالناس ومصائرهم ومصالحهم العامة والخاصة، لمجرد أنهم على مستوى ما من العلم في الفقه والأصول. ومن أمثال هؤلاء الشهيد السيد محمد باقر الصدر.

إن هذا الواقع الذي يفرض نفسه علينا هو أقوى من أي بحث

علمي. فلو نادى كل الفقهاء والمراجع بأن المرجع قد لا يكون ولياً، فلا الناس ستعمل بذلك، ولا المراجع أنفسهم سيعملون به، ذلك أنهم بمجرد أن يسألهم سائل عن أمر عام سيجيبون، وليتهم يحيلون الأمر إلى ولاة الأمر الشرعيين في الشؤون العامة. فلا هم أهل للولاية، ولا يحيلون هذه الأمور إلى ذوي الأهلية المطلوبة.

سيتبين لكل حريص على مصالح الأمة أنه لا بديل عن تعديل الشروط المعمول بها حالياً فيما يتعلق بالمرجعية، وستزول هذه المرحلة المؤقتة، ويتم إدخال كل الشروط المطلوبة مهما طال الزمن الذي نعيش فيه هذه الحالة السقيمة. وسنبين في هذا البحث كل المناشئ العلمية التي تستدعي ذلك.

إلا أن السؤال المطروح فعلياً هو: من أين أتى الناس بنظرتهم تلك إلى المرجعية؟ ومن أين انطلقوا في تعاطيهم مع المرجعية على أنها في نفس الأمر ولاية وقيادة للأمة؟ فهل إن الناس انحرفوا عن تعليمات أئمتهم وعلمائهم، أم إن أصل التسويق إلى المرجعية بالنحو المتعارف عليه حالياً هو الذي يشكل حالة خاطئة تشكلت عبر عشرات السنين من الزمن؟

الذي نرجحه أن الناس لم يخطئوا في فهم الدور المرتقب من المرجعية، وأن المرجعية يجب أن تكون لأناس تتوفر فيهم كل الشروط المطلوبة وكل الأهلية المطلوبة للقيادة، مثلما تكون لهم الأهلية المطلوبة للمرجعية. وليس من الطبيعي أن يكون مرجع التقليد شخصاً لا يفهم بالسياسة ولا بالمكائد التي تحيط بالأمة، أو شخصاً

بسيطاً يمكن للمتلاعبين أن يتحايلوا عليه، ويجروه إلى إطلاق مواقف مضرة بمصلحة الأمة، ونحو ذلك.

وسبب ترجيحنا لذلك يعود إلى جملة أمور:

أولاً: إن هذه النظرة إلى المرجعية لدى الناس تشكل سيرة متشرعية مستمرة من عصر الغيبة، تكشف عن أن التوجيه العام الذي كان أئمتنا وعلماؤنا يقدمونه للأمة كان كذلك، خاصة مثل التوقيع المشهور عن الإمام الحجة الثاني عشر عليه السلام، والذي جاء فيه: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»[١]. ومن البديهي أن هذا ليس محض توجيه لأخذ الفتوى من العلماء رواة الحديث، بل هو توجيه للرجوع إلى العلماء في كل ما كانوا يرجعون فيه إلى الإمام عليه السلام. وقد بينا ذلك بشكل مفصل في كتابنا «الفقيه والسلطة والأمة»[٢].

ولهذا نجد أن العلماء المراجع يتدخلون عندما يجدون الحاجة ماسة للتدخل، وقد كانت هناك حالات لامعة في تاريخنا تدخل فيها العلماء الفقهاء والمراجع العظماء، مثل المحقق النائيني والميرزا الشيرازي والشيخ الخراساني، لكنها كانت حالات مقطعية بلحاظ أحداث معينة.

وهذه النظرة إلى المرجعية قد ترسخت في فتاوى الفقهاء

---

(١) وسائل الشيعة ـ للحر العاملي، ج ١٨، باب ١١ من أبواب صفات القاضي. راجع أيضاً: كتاب الغيبة ـ للشيخ الطوسي، ص ١٧٦.
(٢) راجع: ص ٧٦.

يذكرونها ذكر المسلمات. وقد كانت لهذه الفتاوى أثرها المتعارض مع المفهوم الذي أريد بثه بين الناس حول استقلالية المرجعية عن القيادة، وانفصال الدين عن السياسة.

أجل، إن فكرة فصل المرجعية عن الولاية والقيادة هي نتاج فكرة انفصال الدين عن السياسة. ونستطيع التأكيد بكل قوة أن «الفصل» الوليدة الحتمية لفكرة الانفصال. ولهذا كان يعترض الكثيرون على الإمام في النجف باعتراضات واهية، يعيدها الإمام إلى فكرة انفصال الدين عن السياسة.

ومن تلك الفتاوى التي تجلت فيها فكرة الترابط بين المرجعية والقيادة، الشروط نفسها التي يطرحها الفقهاء للمرجعية، إذ هي عند التدقيق شروط للولاية لكنها ناقصة. أما لو نظرنا إلى المرجعية كشأن فقهي محض، أي نظرنا إلى المرجع كخبير فقهي يملك القدرة على استنباط الأحكام الشرعية، ويقدم رأيه فيها للناس مثل أي خبير وعالم من العلوم، انطلاقاً من فكرة «رجوع الجاهل إلى العالم»، لكان حق لنا أن نلغي الكثير من الشروط التي تذكر للمرجعية، مثلما أنها لم تعتبر في رجوع الجاهل إلى العالم.

ولنأخذ شرط العدالة على سبيل المثال. فهل هو شرط مرتبط بالمرجعية أم مرتبط بالقيادة؟ والحال أنه لا شك أن المرجعية لو كانت شأناً خبروياً فقط لكانت العدالة ليست شرطاً بالتأكيد، ولكان كافياً الأمانة والثقة، مثلما هو الحال في رجوع المريض إلى الطبيب، ورجوع كل شخص إلى أهل الخبرة في اختصاص يفتقد المعرفة فيه. ومن هنا نجد أن شرطية العدالة في المفتي كانت من القضايا

الشائكة،حتى أنه لا يوجد نص يدل على اشتراطه، ولم نجد أي دليل عليه سوى مقام القيادة والولاية.

ولدى البحث في الأدلة التي ذكرها العلماء على شرطية العدالة، نراهم يذكرون أن مقام الإفتاء لا يليق بغير العادل. وهذا كلام غير صحيح، لأنه مثلما أن مقام الطبيب يليق بغير العادل ما دام ثقة أميناً، فبماذا يمتاز مقام المرجعية ـ إذا عزلناه عن القيادة ـ عن مقام الخبير في الطب والطبيب حتى لا يضر العدالة بهذا ويضر بذاك.

ومما استدل به العلماء أولوية مقام المرجعية من مقام إمامة صلاة الجماعة. فإذا كانت العدالة شرطاً في إمام الجماعة فهي شرط في المرجعية بشكل أولى، حتى أن بعضهم يصرح بأن المرجعية نحو إمامة وزعامة. وهذا كلام شعري خطابي لا قيمة له إلا إذا ربطنا المرجعية بمقام القيادة، أما إذا فصلناها عنه، وجعلناه مجرد رأي يعطيه خبير بالأحكام الشرعية، فأي زعامة حينئذٍ وإمامة فيها حتى تكون أولى من إمامة الجماعة؟! ولهذا لما وجد السيد الخوئي عدم النص على شرطية العدالة استدل عليه بأن «المرتكز في أذهان المتشرعة عدم رضا الشرع بزعامة من لا عدالة له.. لأن المرجعية من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية»[1]. وهو كلام غريب، فإن أذهان المتشرعة قد ارتكز لديها أن مقام المرجعية متحد مع مقام القيادة، ولهذا لا يرضون بزعامة من لا عدالة له، أما إذا لم يكن كذلك، وكانت المرجعية مجرد مقام إفتاء ومقام علم يرجع إليه الجهال، فأي

---

(١) التنقيح، ج ١، ص ٢٢١.

زعامة حينئذ، وأي منصب هذا الذي جعله من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية إن لم يكن منصباً ذا شأن قيادي؟!

وربما يدعى وجود نص على شرطية العدالة، وهو النص المشهور بين الناس، عن الإمام الصادق عليه السلام: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه».

وهذا غير صحيح، لأن النص نفسه لم يثبت بل روي بطريق ضعيف جداً عن الإمام العسكري عليه السلام في التفسير المنسوب إليه، وهو عليه السلام نقله عن جده الإمام الصادق عليه السلام. والتفسير المنسوب للإمام العسكري عليه السلام ذو مشكلة معروفة لا مجال للاعتماد عليه حين نريد أن ننسب شيئاً إلى الإمام العسكري عليه السلام نفسه، فضلاً عن أن ننسبه إلى الشريعة.

مع أن المتأمل بالحديث يتأكد أن القضية في تلك الرواية ليست قضية مرجعية وتقليد بالمعنى الذي نستعمله في باب المرجعية، بل بمعنى الاتباع في مقام المرجعية والقيادة، وهذا يمكن مراجعته بوضوح عند ملاحظة بعض الفقرات الواردة في ذلك الحديث، وإليك بعض فقرات الحديث:

«سئل الإمام العسكري عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾[1] قال: هذه لقوم من اليهود.. إلى أن قال: وقال رجل للصادق عليه السلام: إذا كان هؤلاء

(١) سورة البقرة، الآية ٧٩.

العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعونه من علمائهم فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم؟ وهل عوام اليهود إلا كعوامنا يقلدون علماءهم؟ إلى أن قال: فقال عليه السلام: بين عوامنا وعوام اليهود فرق من جهة وتسوية من جهة، أما من حيث الاستواء، فإن الله ذم عوامنا بتقليدهم علماءهم كما ذم عوامهم، وأما من حيث افترقوا، فإن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح وأكل الحرام والرشا وتغيير الأحكام، واضطروا بقلوبهم إلى أن من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز أن يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله فلذلك ذمهم، وكذلك عوامنا إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها، فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم، فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينهِ مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم، فإن من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ولا كرامة، وإنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك، لأن الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه بأسره لجهلهم ويضعون الأشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم، وآخرون يتعمدون الكذب علينا»... الحديث[١].

وهكذا الحال لو نظرنا إلى جملة من الشروط الأخرى، فما هي مثلاً علاقة طهارة المولد بالمرجعية، إن كانت تعني محض أن يعطي

---

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٠.

الخبير بما فهمه من الأدلة الشرعية رأيه الشرعي في المسألة التي يسأل عنها؟ وما هو الفرق بين الرجل والمرأة في ذلك حتى يشترط في المرجعية الذكورة ويمنع عن المرأة ذلك؟

من المعلوم أن بعض الشروط تم اعتمادها بناء على أن الأصل عدم جواز تقليد من يفقد شرطاً نشك في اعتباره في المرجعية. وهذا الأصل يتم تأسيسه عادة بشكل يختلط فيه الأمر بين المرجعية والقيادة، ثم يتم نسيان هذا المزج في مقام الممارسة والعمل ويجعل أصلاً للمرجعية فقط. سيكون الأمر واضحاً لو كان الأصل ملحوظاً بالنسبة إلى الولاية والقيادة، لأن الأصل العقلائي والشرعي أن لا ولاية لأحد على أحد إلا بدليل، فإذا اشترطنا اعتبار وصف دخيل في الموقع أو نحتمل دخالته في الموقع لكان علينا البناء على اعتباره. لكن هذا لا يتم في كل شك كيفما كان، بل هو مختص بالشك في وصف نحتمل دخالته. والعدالة نحتمل دخالتها في مقام القيادة بلا شك، أما الذكورة فنحن ابتداء لا نحتمل دخالته، لكن الرجوع إلى النصوص يفرض علينا احتمال دخالته شرعاً، مثل ما ورد في باب القضاء وأن المرأة لا تولى القضاء. وهذه الروايات، وإن كانت في أغلبها ضعيفة، إلا أنها تفرض علينا شكاً معقولاً وبناء عليه، فما لم يكن هناك نص واضح يلغي الشرط، فإننا مضطرون للعمل بأصالة أن لا ولاية لأحد على أحد إلا بدليل، بعد أن لم يتوفر دليل واضح يعطيها ذلك المنصب. وقد توسعنا في بحث ولاية المرأة، أو تولي المرأة للولاية في كتاب «الفقيه والسلطة والأمة»، فمن شاء التفصيل فليراجع ذلك الكتاب.

أما إذا لوحظ الأصل بالنسبة للمرجعية الفتوائية فقط، أي للخبير

الفقهي، فهذا لا نحتمل فيه دخالة الذكورة والأنوثة فيه حتى نشك في شرطية الذكورة. وليس لدينا نصوص تشكل منشأ لهذا الاحتمال، وإنما هي نصوص مختصة بباب القضاء والولاية. كما أن الإجماع الذي قد يتمسك به للشرط هو إجماع غير محدد بالمرجعية مباشرة، بل الظاهر أن نظر كثير من المجمعين إلى مقام الولاية.

إن دور الإفتاء لا يتطلب أكثر من معرفة وعلم وخبرة للشخص في استنباط الأحكام الشرعية بلا فرق في ذلك بين العادل وغيره، ولا بين الرجل والمرأة. نعم، لا بد من أمانته وثقته فيما يقول حتى يمكن الاعتماد على قوله، كما هو الحال في كل موارد أخذ رأي خبيرٍ ما في مسألة يراد ترتيب أثر شرعي عليها. فهو كالطبيب الماهر في وصف المرض، وليس كالجراح الذي يريد قلع المرض؛ فالجراح هو القائد والولي. هو مهندس لكنه قد لا يتمكن من تطبيق الهندسة على أرض الواقع، بل ذاك شأن القائد والولي أن يتمكن من تطبيق النظرية في حياة الناس.

ومن تلك الفتاوى التي نلحظ فيها اعترافاً ضمنياً بأن شروط الولاية لا بد أن تتوفر في المرجعية، ما يطرحه الفقهاء في باب الخمس. ذلك أنهم لم يتعبوا أنفسهم في إثبات أن ولاية الخمس في عصر الغيبة هي للفقهاء، وبعضهم يسوق ذلك سوق المسلمات. والجميع يعترف أن لا دليل على ذلك إلا ولاية الفقيه العامة، لعدم النص الخاص على ولاية الفقيه فيها. ومع ذلك لم يشترط أحد في الفقيه المرجع أن تكون لديه الكفاءة في إدارة الأموال، ورعاية مصالح الناس في صرفها. وهذا كان له ثمن باهظ تحملته الأمة على مدى

سنين طويلة، استفاد منها الأبناء والأحفاد، وضاعت مصالح الأمة في مهب الريح، لا لقلة دين المرجعية، بل لعدم الكفاءة في إدارتها وتسليمها لغير ذوي الكفاءة. فكانت أموالا شرعية تحت يد غير أكفاء.

ومن هنا، فإننا ندعي أن المرجعية تاريخياً كانت شأناً من الشؤون المتلازمة مع الولاية والقيادة، ولم يكن يستلمها إلا من توفرت فيه شروط القيادة، كتعويض جزئي عما فاتها من غيبة الإمام عليه السلام. لكن مع مرور الزمن، وضعف الدور، بسبب ضغوط داخلية وخارجية، وقلة الاهتمام صار الأمر نسياً منسياً، حتى غدا من يطرح فكرة ولاية الفقيه غريباً عن الأمة، ولشد ما شعر الإمام الخميني بغربته في النجف إزاء هذه القضية التي تعتبر من بديهيات الفقه الإسلامي، كما بيناه في كتابنا «الفقيه والسلطة والأمة»، والذي اتفقت عليه الكلمة بين الفقهاء، كما بيناه في كتابنا الآخر «اتفاق الكلمة بين علماء الأمة على الولاية العامة». فمع مرور الزمن ضاع الدور، وبقيت جملة من الشروط ونفيت شروط أخرى. وصارت جملة «الجامع للشرائط» قد تعني في بعض الأحيان من يأخذ بالأمة إلى الهاوية نتيجة فقدانهِ للمواصفات المطلوبة بحدها الأدنى.

وإذا استقرأنا حالة الأمة في الأزمنة الأولى القريبة من عصر الغيبة الصغرى، نجد أن العلماء الذين تصدوا للمرجعية كانوا قادرين على قيادة الأمة في الساحة التي يعيشونها وفق متطلباتها، ولذا كنا نجد أن المتصدي للمرجعية هو الأكفأ للقيادة في الشأن المطلوب في ظرفه، ولو على حساب الأعلمية. وقد بينا في كتابنا «الفقيه والسلطة

والأمة» أن الأعلمية لا تكون أرجح من الكفاءة، وأن الأعلمية إنما ينظر إليها مع التكافؤ في الكفاءة. إن رعاية شروط القيادة هي التي جعلت نجم الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي يرتفع آنذاك، ولم تكن النظرة إليهما منحصرة بالشأن الفقهي المحض.

من الواضح أن ما ذكرناه حول التلازم بين المرجعية والقيادة، إنما يصح في مرجعية عامة تطرح على مستوى الأمة. أما إذا كان الحديث عن مرجعية فردية يريد المرء منها أن يرجع إلى فقيه في مسألة فقهية تتعلق بأمور خاصة في العبادات مثلاً، فهذا خارج عن محل البحث كلية. لكنه سيدخل فيه إن جعله مرجعاً له في كل أموره. وبهذا ندخل في البحث التالي:

ماذا لو تعدد الولي والمرجع؟

إن ما تقدم كان بمثابة دعوة لتصحيح خلل قائم في حياة الناس وواقعهم، وتماميته مرهونة باعتراف الحوزات العلمية به في قم والنجف، وحتى ذلك الوقت سنبقى نعاني من هذا الخلل، فيرد تساؤل: إلى أي حد يمكننا أن نسد بعضاً من هذه الثغرات؟ وهل هناك حل مؤقت شرعي من دون أن ننتظر نتيجة من أحد، أم أن الأفق مسدود؟

وبعبارة أخرى: يرد سؤال ملح يهم المكلفين عامة، والذي يقلد غير الولي خاصة: هل هناك تعارض بين المرجعية والولاية، أم يمكن للمكلف أن يكون تحت ولاية شخص بينما يكون مقلداً لغيره؟

بل يمكن التوسعة في طرح السؤال، وهو أن المكلف قد يكون

مجتهداً، وهذا باتفاق الكل لا يجوز له أن يقلد غيره، بل عليه تقليد نفسه، سواء قلنا بوحدة الولاية والمرجعية أم لم نقل، فهل يجب عليه أن يكون تحت ولاية فقيه آخر أم لا؟

والبحث في هذه التساؤلات، هو أهم من البحث عن وحدة الولاية والمرجعية، لأن هذه الوحدة وإن آمنا بها لم تطبق حتى الآن، بينما تلك الأسئلة تحكي معاناة قائمة. وما يهم المؤمن العادي هو ملاحظة مدى تأثير هذه الثنائية عليه في حياته، خاصة وأن الكثيرين يتلاعبون على هذه الثنائية لتحجيم موقع وضرب توجه، إما لخبث منهم أو لجهل، وكلاهما مشين.

مما ذكرنا، يتضح أن البحث يقع في أمرين: الأول: بالنسبة إلى المجتهد، والثاني: بالنسبة إلى مقلد يقلد غير الولي.

أما بالنسبة إلى المجتهد:

المجتهد فرد من أفراد هذه الأمة، واجتهاده لا يخرجه عنها، ولا يخرجه عن الحقوق المترتبة عليه باعتباره فرداً، عليه واجبات مثلما عليهم وله حقوق مثلما لهم. والسؤال هنا: هل إن اجتهاده يعفيه من مسألة الولاية، بمعنى أنه لا تسري عليه أحكام الولي، ويكون معفواً عن لزوم طاعتها ووجوب العمل بها، أم لا يعفيه، بل يثبته عليه بشكل آكد؟

من الطبيعي أن التقوى التي عليها علماؤنا عادة تفرض أن نتوقع منهم أن يكونوا أشد التزاماً من غيرهم بالأحكام الشرعية، والأحكام التي يصدرها الولي. وليس في ذلك أي منقصة لهم، ولا مذمة في

حقهم، ولا استهتاراً بعلمهم واجتهادهم، بل هو من شؤون الورع والدين والتقوى والحرص على مصلحة الإسلام والمسلمين، كما أنه لا ضرر على الفقيه ولا منقصة في شأنه لو انقاد لحكم قاض حكم على خلاف رأيه في أمر تنازع فيه ذلك الفقيه مع فقيه آخر، أو مع مقلد يقلد غيره، وكما أنه لا ضرر في انقياده لأي حاكم شرعي. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإن الأدلة الدالة على ولاية الفقيه على الأمة، ولو من باب الحسبة، لا تفرق في نتائجها بين الفقيه وغيره. وقد بينا في مقالة أخرى من هذا الكتاب، أن ولاية الفقيه بمعنى ثبوت صلاحيات له في إدارة شؤون البلد الإسلامي والحكم، مما اتفقت عليه كلمات العلماء. فليس لأي مكلف أن يتحجج بالحجة الواهية التي يكثر تداولها من دون أي مستند لها، وهي أنه قد لا يكون الفقيه قائلاً بولاية الفقيه. ولو فرضنا وجود هكذا فقيه، كما قد ظهر على نحو شاذ في العصور المتأخرة، فإن عدم اعتراف الفقيه بولاية الفقيه لن يكون معناه عدم الإقرار بشرعية حكم الفقيه وحصر الشرعية بكل حكم يكون على رأسه غير فقيه، فإن هذا المعنى غير معقول من فقيه ورع يتحمل أدنى مسؤولية إزاء الله تعالى والأمة. وبالتالي، فإن شرعية حكم الفقيه لن تكون مسلوبة على كل تقدير، والنزاع المفترض على تقدير وجوده ـ وهو غير موجود ـ هو في اختصاص الشرعية بالفقيه وعدمه، لا شرعية حكمه. فحكم الفقيه شرعي بلا شك ما دام قد تم تصديه للولاية بطريقة صحيحة. وفي هذه الحال يجب على الفقيه الذي يشكل جزءاً من هذه الأمة أن يلتزم بالأحكام

التي تصدرها الحكومة الإسلامية والحاكم الشرعي. إلا أن نفرض الفقيه ممن يقول بعدم شرعية إقامة حكومة إسلامية مع التمكن منها، ويرى ضرورة صيانة وحفظ حكومات الفساد والمفسدين. وهذا فرض مستبعد، وعلى فرض تحققه يكشف عن فقدان هذا الفقيه لأي أهلية للتقليد، بل نشك في اجتهاده.

وإذا وجب على المكلف المجتهد أن يلتزم بتلك الأحكام والقوانين، فإن هذا يرتب عليه أيضاً عدم جواز نقض أي حكم من أحكام الولي، وهو أمر متفق عليه في أبواب الولايات مثل القضاء وغيره. وليس له أن يوجه من يقلده نحو المخالفة، فإن في ذلك مخالفة شرعية معروفة لدى الفقهاء، الذين يفتون بعدم جواز مزاحمة أي فقيه لفقيه تولى الحكم بشكل شرعي، وعدم جواز صد الناس عنه، مهما كانت الاعتبارات، إلا إذا ثبت أن الفقيه المتصدي ليس أهلاً للولاية، وهو خلاف فرض البحث هنا.

نعم، من المهم جداً بالنسبة إلى الولي أن يحترم هؤلاء العلماء الفقهاء، وأن يكون على تشاور معهم فيما يخص المواضيع الفقهية، ويتشاور مع ذوي الكفاءة منهم فيما يخص الأمور العملية.

أما بالنسبة إلى المقلد:

المكلف مهما كانت صفته يجب عليه أن يلتزم بأحكام الولي، فيما يتعلق بالشؤون العامة الاجتماعية والسياسية وغيرهما، مما يرتبط بشؤون الولاية وشؤون الحكم وإدارة البلاد، وإذا لم يكن بمقدور أي فقيه أن يتهرب من المسؤولية كمكلف، بحجة أنه قد لا يكون ملتزماً

بولاية الفقيه على المستوى الفقهي، فكذلك من يقلد فقيهاً غير الولي. وليست طاعة الولي متوقفة على أخذ إذن من الفقيه المرجع غير الولي - حسب الفرض - بل لا تجوز مخالفة الفقيه الولي بحجة أن مرجعه لم يأذن له، أو نهاه عن ذلك، لما عرفت من أنه لا يحق للفقيه المرجع أن ينهى عن ذلك.

وبوضوح أكثر نقول: إننا إن لم نلتزم بضرورة وحدة الولاية والمرجعية بشكل مطلق، فعلى الأقل يجب الالتزام بها في حدود المسائل الفقهية المرتبطة بشأن الولاية ومجالاتها، وهذا ما تقتضيه أدلة ولاية الفقيه، سواء كانت أدلة لفظية أم كانت دليل الحسبة، وسواء قلنا بمقالة: «يثبت للفقيه كل ما يثبت للمعصوم إلا ما خرج بدليل» أم خصصنا صلاحيات الفقيه بما تتطلبه إدارة الحكم وشؤون العباد.

أما الأدلة اللفظية فقد أعطت الولاية للفقيه، والولاية لا يمكن أن تكون لأكثر من شخص واحد في الدائرة الاجتماعية الواحدة، كما بيناه في مقالة وحدة الولي. فكل مكلف في هذه الدائرة الاجتماعية مكلف بالعمل وفق رأي الحاكم، حسب ما دلت عليه هذه الأدلة اللفظية. فلو كان المكلف يقلد مرجعاً غير الولي، فإنه لا ولاية لهذا المرجع في هذه الدائرة الاجتماعية، بل ليس له حق الإفتاء بما يخالف رأي الفقيه الولي، فيما يتعلق بشؤون الولاية، وبالتالي، لا يجوز له التدخل المباشر في حركة الناس، وليس له إلا أن يناقش الولي في آرائه من باب النصح والمشورة لأولي الأمر في تلك الدائرة؛ لكن في النهاية يكون الأمر والحكم بيد الولي. وفي هذه الحال، لو فرضنا أن الفقيه المرجع من أفراد تلك الدائرة فهو أيضاً

مطالب بالالتزام بحكم الحاكم سواء وافقه في الرأي الفقهي أم خالفه، فكيف يكون حال مقلده، وهذا هو الحال في أبواب الولايات؟!

فالمرجعية لوحدها لا تكفي مبرراً لنقض حكم الحاكم، لا بالنسبة إلى المرجع نفسه، ولا بالنسبة إلى من يقلده، ما دام الفرض أن المرجعية موقع متميز عن موقع الولاية، سواء كان الاختلاف بين المرجع والولي اختلافاً فقهياً أم كان اختلافاً تشخيصياً للموقف المطلوب. كما أن الحال كذلك في باب القضاء، بل لو كان الاختلاف في التشخيص فالأمر أوضح، لأن ولاية التشخيص هي للفقيه الولي وليست لكل فقيه، ولا للمرجع، فلا تصل النوبة إلى التعارض بينهما، بل هو من اختلاف بين تشخيص صادر من ذي صلاحية وتشخيص صادر من غير ذي صلاحية. والمرجعية هي محض ولاية الفتوى دون أن تصل إلى التشخيص.

فالمشكلة ـ على فرض وجودها ـ تختص بما إذا كان الرأي الفقهي للفقيه الذي يقلده المكلف مختلفاً عن الرأي الفقهي الذي اعتمده الولي. وهذه الحالة في الأساس نادرة فيما يتعلق بالشؤون العامة، إذ لن تجد خلافاً كبروياً في المسائل الفقهية التي يستند إليها في إدارة شؤون البلاد إلا ما ندر؛ لكن في موارد الاختلاف على فرض وجوده، فإن ولاية الفتوى تسقط عن المرجع وتختص بالفقيه الولي.

بيان ذلك: أنه في كل مورد ثبت شرعاً ولاية فقيه عليه، فإن المناط فقهياً وتشخيصياً ينحصر برأي الولي فقط لا غير، كما هو الحال في الولاية على الأيتام، والمجانين، والسفهاء، والأوقاف،

والخمس، والقضاء. فلو كان الفقيه يتولى أياً من هذه الأمور فإن العبرة بالرأي الفقهي للولي، ولا عبرة بالآراء الأخرى للفقهاء الآخرين فيما يتعلق بموارد الولاية. وهذا أمر متفق عليه بينهم. وهكذا هو الحال في القضاء، فليس لمكلف كان طرفاً في نزاع حكم فيه القاضي المجتهد أن يخالف حكماً لقاضٍ، بحجة أن مرجعه مخالف للقاضي في الرأي الفقهي، إذ أن فتوى المرجع تسقط عن الاعتبار في مورد التنازع، وليس ذلك إلا لأنه مورد ولاية، وهذه هي أحكام الولاة عموماً.

وإذا كانت هذه هي أحكام الولاية عموماً، فسيكون الأمر على حاله لو كان الدليل على ولاية الفقيه دليل الحسبة، إذ أننا بعد أن تيقنا بثبوت صلاحية الولاية للفقيه، ونفيناها عن غيره، فإن مقتضى ذلك هو تقدم رأي الفقيه الفقهي وتشخيصه على أي رأيٍ آخر. ولهذا قال بهذه المسألة من أثبت ولاية القضاء للفقيه من غير النص، مثل السيد الخوئي الذي لم يعترف بالنص على إثبات ولاية الفقيه في باب القضاء، وإنما أقرّ بها من باب الحسبة وحفظ النظام والمصلحة العامة. ومع ذلك ذهب إلى عدم نقض حكم الحاكم، ولا الدعوة إلى مخالفته إلا إذا علم تقصير القاضي الفقيه في الحكم.

الفصل الثالث

ولاية الفقيه الأعلم أم ولاية الفقيه الأصلح؟

إذا كان لا بد من ولي واحد في الدائرة الاجتماعية الواحدة، فلا بد من طريقة لترجيح أحد الفقهاء على الآخرين، فيما لو تعددوا في الدائرة الواحدة، والكلام هنا في الصفات الواقعية المرجحة، على فرض وجودها. فكيف يتم تعيين الولي من بين مجموعة الفقهاء، وما هي الصفات المرجحة؟ هل يترك الترجيح للناس، أم لا بد من مواصفات تعتمد في الترجيح؟

وفي الحقيقة، فإن الكلام هنا يقع في مسألتين: الأولى: في المواصفات المطلوبة لتمييز فقيه عن آخر في تولي الحكم والإدارة. الثانية: في دور الأمة في الترجيح.

المسألة الأولى: في المواصفات:

يميز الفقهاء عادة بين نوعين من المواصفات عند حديثهم عن المرجعية أو الولاية: النوع الأول، يسمى بالمواصفات التي تعتبر في أهلية الفقيه للتقليد أو الولاية أو القضاء ونحو ذلك من المناصب.

والنوع الثاني: يسمى بالمواصفات التي نحتاجها عند ترجيح فقيه على آخر في منصب من هذه المناصب.

والنوع الأول من المواصفات نمر به مروراً سريعاً، ونذكره ملخصاً. وأهم المواصفات التي تذكر في عداد هذا النوع هي الاجتهاد والورع. وتذكر الكفاءة كشرط في كل منصب يتطلب إدارة وولاية، مثل الولاية العامة في الحكومة الإسلامية، ومثل ولاية القضاء، ومثل الولاية الخاصة على بعض الشؤون كالأيتام والقصر. ولا تذكر عادة كشرط في المرجعية لانسلاخ المرجعية، بحسب الشروط والدور، عن أي دور ميداني اجتماعي يمس حياة الناس، وإلا كان من الضروري إضافة شرط الكفاءة إلى هذا الموقع. وهو أمر نبهنا عليه عند بحثنا عن الولاية والمرجعية.

أما النوع الثاني، وهو الذي نحتاجه عندما يتوفر أكثر من فقيه ورع كفوء للولاية، واحتجنا إلى ولي واحد، كما هو الحال في الولاية على الأمة، أو على مجتمع من المجتمعات، حيث بينا أنه لا يمكن أن يكون لدينا أكثر من فقيه واحد ولي على الأمور، ولا يمكن أن يكون كل فقيه ولياً مستقلاً عن الآخر في دائرة اجتماعية واحدة. وفي هذه الحال لا بد من الترجيح بمجموعة صفات. والصفات التي تذكر في عداد هذا النوع هي أحد عناوين ثلاثة: الأعلمية، والأكفئية أو الأصلحية، والأورعية.

لا شك أنه إذا اجتمعت الأعلمية مع الأورعية والأصلحية نكون في القمة، لكن هل يتعين هذا الشخص ويمنع أي شخص آخر يكون أقل علماً أو أقل ورعاً أو أقل كفاءة، مع كونه فقيها ورعاً كفوءاً، أم

يبقى الخيار قائماً بين هذا وذاك، رغم أفضلية من توفرت فيه المواصفات الثلاث؟ وعلى فرض تعين من توفرت فيه تلك المواصفات مجتمعة، فماذا نفعل إن تميز الفقهاء كل في صفة، كما لو فرضنا ثلاثة فقهاء، كان أحدهم أعلم غير أورع وغير أصلح، والثاني أورع غير أعلم وغير أصلح، والثالث أصلح وغير أعلم وغير أورع؟ فمن نختار من هؤلاء الثلاثة؟ وهل هناك دليل يلزمنا بذلك؟ المدعى لدينا هنا في هذا البحث أن الأرجح هو الأصلح، فيتقدم على الأورع والأعلم، ما دام الأصلح فقيهاً ورعاً في نفس الوقت، لأن أعلمية فلان لا تعني أن الأصلح ليس عالماً، كما أن أورعية الآخر لا تنفي الورع عن الأصلح.

هذا كله بعد الجزم بأنه لو دار الأمر بين أعلم أورع لا يملك الكفاءة، وفقيه كفوء ورع، فإن الولاية هي لهذا الكفوء، وإن لم يكن أعلم أو أورع. والسبب ما ذكرناه قبل قليل من أن شرط الترجيح يلجأ إليه عندما تتوفر شروط الأهلية. فمن كان أعلم أورع غير كفوء، فهذا يعني أن الأهلية لم تثبت له حتى يكون طرفاً في التخيير المحتمل بينه وبين الفقيه الورع الكفوء. وهذا مثل ما يذكر عادة في باب التقليد؛ حيث يشترط في التقليد الابتدائي مثلاً، أن يكون الفقيه حياً، وهناك يقال: إذا دار الأمر بين تقليد الأعلم وتقليد غيره يقدم الأعلم، لكن هذا الترجيح إنما هو بين الفقهاء الأحياء، فلو كان هناك فقيه واحد حي، وفقيه ميت كان أعلم، فهذه الأعلمية لا تكون مرجحة هنا، لأن الفقيه الميت خرج عن صلاحية التقليد الابتدائي. وهكذا الحال لو دار الأمر بين فقيه أعلم غير ورع وفقيه ورع غير أعلم، فإن الأول لافتقاده الورع يفتقد شرط أهلية التقليد، فيتعين الثاني وإن لم يكن أعلم.

وهذا يعني أن رعاية شروط الترجيح لا تكون إلا بعد توفر كل شروط الصلاحية للمنصب، ومنها الكفاءة في باب الولاية، فلا ينظر إلى الأعلمية أو الأورعية في هذه الحال. كما أنه لا يلحظ الأصلح إن لم يكن فقيهاً، إذا توفر الفقيه الكفوء وإن لم يكن أصلح. وهذا ينبغي عده من البديهيات.

وبالعود إلى أصل البحث نقول: لا شك أيضاً أنه لا بد من الترجيح، وحيث إن الولاية فيها نحو من أنحاء التقليد، إذ إن حكمه نافذ وفتواه هي التي تعتمد في مورد الولاية، وحيث إن الترجيح في باب التقليد والولاية يدور بين العناوين الثلاثة أي: الأعلمية والأصلحية والأورعية، فإذا اجتمعت هذه العناوين الثلاثة في واحد تعين على كل الأقوال أن يكون هو الأرجح. وبهذا لا يبقى مجال لأي طريقة أخرى للترجيح حتى الأخذ برأي الناس، بل يكون الناس ملزمين بولاية هذا الذي تتوفر فيه المرجحات، مثلما أنهم ملزمون بتقليد الأعلم بناء على اشتراط الأعلمية في التقليد، ولا يجوز لهم تقليد غيره. فليس له حق اختيار من يشاؤون للتقليد، كذلك ليس لهم حق اختيار من يشاؤون للولاية إذا كانت المرجحات مجتمعة في شخص واحد.

لكن مع ذلك، قد يدعى أنه لا دليل على لزوم الترجيح بالمواصفات، بل كل فقيه ورع كفوء هو صالح للولاية، ولا يتقدم فقيه على آخر بملاك الأعلمية والأورعية والأصلحية. مثلما يقال في باب التقليد أيضاً: إنه لا دليل على لزوم تقليد الأعلم أو الأورع، بل الناس مخيرة في تقليد كل فقيه، فتكون هي التي ترجح ولاية شخص

على آخر ما دامت المواصفات الأساسية متحققة. وعلى هذا القول لا يكون الترجيح إلا لرأي الناس كما سنبين كيفيته لاحقاً.

لن نناقش هنا في اشتراط الأورعية عند تعدد الفقهاء الجامعين للشرائط، لعدم الدليل عليها في باب التقليد. نعم، قد يستدل لها في باب الولاية بما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة، التي تقدم ذكر مقتطف منها، وهي من أدلة ولاية الفقيه عند بعضهم، والتي جاء فيها: «فإن كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ [حديثنا] فقال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر». ولا ضير في اختيار الأورع مع التساوي في العلم والكفاءة. نعم، الورع المطلوب في الولاية ليس بنفس المستوى الذي يطلب من الشاهد عند القاضي، أو من إمامة الجماعة، بل هو أقوى؛ فإنه كلما كثرت المسؤوليات واشتدت كانت العدالة المطلوبة أقوى، حتى نصل إلى مقام الإمامة الذي يتطلب عصمة. فالحرص على الدنيا من المواصفات التي تنافي العدالة المطلوبة من الولي، ولك أن تجعلها من محققات الكفاءة إن لم توافق على جعلها من العدالة المعتبرة في الولي، مثلما أن البخل والجبن من منافيات الكفاءة.

البحث المطلوب إعطاؤه أهمية هو في اعتبار الأعلمية والأصلحية في الترجيح.

أما الأعلمية:

لقد اشتهر بين العلماء أن الأعلمية شرط مرجح في باب التقليد إذا توفرت كل الشروط الأساسية المعتبرة، فهل الأعلمية أيضاً شرط في ترجيح فقيه على آخر إذا كانا عدلين ورعين كفوءين، أم لا ترجيح فيها؟ والجواب عن هذا السؤال محله بحث الاجتهاد والتقليد، فإن قبلنا بالأعلمية هناك وجب أن نقبل بها هنا، لأن الولاية لا تخلو عن تقليد، حتى ولاية القضاء لا تكون إلا للأعلم عند من يشترط الأعلمية في التقليد. غايته، حيث يتعذر على الناس الوصول إلى الأعلم على مستوى الأمة، وجب عليهم الرجوع إلى الأعلم من بين الفقهاء الذين يتيسر لهم رفع النزاعات عنده. ومن لم يوافق على أن الأعلمية شرط مرجح، فلا موجب لأن تكون مرجحة عنده في باب الولاية، لأن كل الأدلة التي يستند إليها في ترجيح الأعلمية هي من باب واحد في التقليد والولاية، فإذا انتفت هناك انتفت هنا.

وبكلمة مختصرة نقول: للأعلمية معنيان: بأحدهما، تكون معتبرة في الترجيح على كل الأقوال، وبمعناها الآخر، لا تكون معتبرة خلافاً للمشهور. أما المعنى الذي على أساسه تكون معتبرة، فهي الأعلمية الواقعية، أي الأكثر إصابة للواقع على مستوى المعرفة. فمن كانت نسبة الإصابة للواقع عنده، أي كانت المعرفة الصحيحة المطابقة للواقع عنده بنسبة خمسين بالمئة مثلاً، يكون أعلم ممن تكون النسبة عنده أربعين، وهذا أعلم ممن تكون النسبة لديه ثلاثين وهكذا. وبهذا المعنى تعتمد الأعلمية في حياة العقلاء، وفي مجال الاختصاصات العلمية عموماً. إلا أن هذا المعنى ليس ما يقصد عادة

في كلمات الفقهاء عند حديثهم عن الأعلمية، كما صرح بذلك غير واحد منهم، مثل السيد الحكيم في مستمسكه[١]، إضافة إلى أنه لا سبيل لاكتشافها في أي فقيه من الفقهاء، بل رب فقيه حديث العهد بالاجتهاد يكون لديه من المعرفة ما يكون أكثر إصابة للواقع من فقيه مخضرم. وليس لدينا الواقع حتى نقارن على أساسه، كما ليست لدينا أي إمكانية لاكتشاف الواقع لاحقاً حتى نحكم بالنسبة الصحيحة الموجودة لدى هذا أو ذاك. وما يكون واقعه محسوساً لدينا تكون الآراء متفقة عليه عادة، وهو ما عد من بديهيات الإسلام مثل وجوب الصلاة، وعدد ركعاتها، ووجوب الصوم، ونحوها من الأحكام.

أما الأعلمية بالمعنى الذي لا يلازم إصابة الواقع، والأقربية له، وهي بهذا المعنى يتم التداول بها بين الفقهاء، رغم عدم اتفاقهم على معنى واحد لها، فهي التي وقع الخلاف فيها، والتي لا دليل على اعتبارها.

فقد قيل في تفسير الأعلم تارة: «من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة، وأكثر اطلاعاً لنظائرها وللأخبار، وأجود فهماً للأخبار، والحاصل أن يكون أجود استنباطاً»[٢].

وتارة أخرى: «الأعرف في تحصيل الوظيفة الفعلية، عقلية كانت أم شرعية. فلا بد أن يكون أعرف في أخذ كل فرع من أصله»[٣]، نافياً أن يكون المراد: من كان «أكثر علماً وأوسع إحاطة بالمعلومات

---

(١) مستمسك العروة ـ السيد محسن الحكيم، ج ١، ص ٣٧.
(٢) العروة الوثقى ـ السيد اليزدي، ج ١، ص ٢١.
(٣) مستمسك العروة ـ السيد محسن الحكيم، ج ١، ص ٣٦.

فهو وإن كان أقرب إلى معنى التفضيل المدلول لهيئة (أفعل)، إلا أن الظاهر كونه غير مراد القائلين بوجوب تقليد الأعلم».

وتارة ثالثة: «من كان أحسن استنباطاً من غيره لكونه أقوى نظراً في تنقيح قواعد المسألة ومداركها، وأكثر خبرة في كيفية تطبيقها على مواردها، وأجود فهماً للأخبار في استنباط المسائل الفرعية من مضامينها مطابقة والتزاماً وإشارة وتلويحاً، وأكثر اطلاعاً بمدارك المسألة ونظائرها، كما يرشد إليه قوله عليه السلام: «أنتم أعلم الناس إن عرفتم معاني كلامنا». نعم، لا عبرة بكثرة الاستنباط والإحاطة بالفروع الفقهية (لأن) ذلك يجامع مع ضعف الملكة أيضاً»[1].

إلى غير ذلك من العبارات التي تشترك فيما بينها بالاعتراف بأن العبرة هي بأمر حدسي غير حسي. وكل هذه التعبيرات تشترك فيما بينها أيضاً بأن الطريق إلى معرفتها ليس إلا الرجوع إلى أهل الخبرة، لكن أهل الخبرة أنفسهم مختلفون في أذواقهم، وهم يعتمدون على قدراتهم ومعارفهم في التقييم، فالعنصر في التقييم محض ذاتي. فكيف نعرف مثلاً أن فلاناً أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة وأجود فهماً للأخبار، إن لم نوافقه على ما يقول؟ فالخبير الذي يريد أن يقرر أن فلاناً أعلم استناداً إلى معيار العروة الوثقى، لن يقرر ذلك إلا إذا وافقه على ما جعله قاعدة ومدركاً للمسألة وفهمه للأخبار. إذ كيف يحكم له بأنه أجود فهماً للأخبار إن كان فهمه مختلفاً ويرى الفهم الآخر ضعيفاً؟ أم كيف يحكم بأنه أعرف بالقواعد والمدارك للمسائل

ولهذا لم يكن مستغرباً أن تجد لكل فقيه خبراء يشهدون بأعلميته، إلا فقيه لم يعرف به أحد، ولم يدرس عنده أحد، أو يكون حديث عهد بالاجتهاد بحيث لا يجرؤ أحد أن يعلن أعلميته.

ومن هنا يظهر لك خطأ السيد الخوئي عندما ادعى «أن حال الأعلم في علم الفقه حال الأعلم في بقية الحرف والعلوم، فكما أن الأعلم في الطب والهندسة والتجارة وغيرها هو الذي يكون أعرف من غيره بتطبيق الكبريات على صغرياتها، وأقوى استنباطاً لها عن قواعدها، وهو موقوف على المعرفة بالكبريات وحسن السليقة في تطبيقها على مصاديقها، ولا يكفي في الأعلمية مجرد كون الطبيب أقوى من الكبريات أو أكثر اطلاعاً على الأمثال والفروع، بل لا بد مضافاً إلى إحاطته بأقسام المرض وطرق معالجتها وأدويتها، أن يكون أعرف بتطبيق كبرياتها على مصاديقها، فكذلك الحال في المقام. فلا اعتبار فيما نحن فيه بأكثرية الإحاطة بالفروع والأقوال والكلمات، لأنها غير راجعة إلى الأعرفية في التطبيق، لوضوح أنها ليست إلا حفظ الفتاوى والفروع وأجنبية عن الاستنباط بالكلية، كما أن شدة الاقتدار العلمي بالكبريات غير راجعة إلى الأعرفية في الاستنباط، فإنه رب شخص له اليد الطولى في الأصول، إلا أنه ضعيف في التطبيق والاستنباط»[1].

ثم يضيف: إن «الحكم بوجوب تقليده مستند إلى بناء العقلاء أو العقل من باب قاعدة الاشتغال على ما قدمنا تفصيله، ولا شبهة في

---

(١) كتاب الاجتهاد والتقليد ـ السيد الخوئي، ص ٢٠٤.

الفقهية إن اختلف معه في القواعد والمدارك التي ترجع إليها المسائل؟ أما حكاية الأكثر اطلاعاً على الأخبار، فهذا معيار حسي واضح، لكنه ليس مناطاً للتفاضل قطعاً، إذ كل الفقهاء عادة يحيطون بالأخبار نفسها، ولن يختلفوا فيها.

ثم لو جعلنا المناط هو هذا، لكان اللازم أن نسلب عن الفقيه وصف الاجتهاد والفقاهة إن حكمنا عليه بأنه لم يستخدم القواعد والمدارك الصحيحة للمسألة. والحقيقة فإنه لا معنى لاستعمال صيغة «الأعرف» بما لها من معنى التفضيل، بالنظر إلى القواعد والمدارك للمسألة، ذلك أنه إما أن يعرفها أو لا يعرفها، فإن كان يعرفها فلن يكون أحد أعرف من الآخر، وإن لم يعرفها فهو مطعون في اجتهاده. فإن اختلفنا معه في المدارك والقواعد ولم يمكن لنا نفي الاجتهاد عنه فكيف لنا أن ننفي عنه الأعلمية؟ وهذه الملاحظة سيالة في كل التعاريف التي ذكرت ولهذا لن نكررها هنا.

وإذا نظرنا إلى تعريف السيد الحكيم لتساءلنا: من أين للخبير أن يحكم على فقيه أنه أكثر معرفة بالوظيفة العملية، إن لم يوافقه على ما يحدد كونه وظائف عملية، وفي الأصل الذي أرجعه إلى فرعه؟

وإذا نظرنا إلى تعريف المحقق العراقي الذي استخدم عبارة جديدة لم تذكر في عبارات غيره، إلا في عبارات للسيد الخوئي، وهي قوله: «الأكثر خبرة في كيفية تطبيق القواعد على مواردها»، فهو كالتعاريف السابقة لا يتضمن معياراً موضوعياً يمكن لنا أن نبني عليه، ونحكم على أساسه، وسيبقى كل المعيار في نفس الخبير.

أن الأعلم الذي يجب تقليده لدى العقلاء أو العقل إنما هو بالمعنى الذي ذكرناه، أعني الأعرف بتطبيق الكبريات على مصاديقها، لأن الطبيب الأعلم ـ عندهم ـ من يكون أعرف بتطبيق الكبريات الطبية على صغرياتها كما مر»[1].

والخطأ هنا ليس في ما ذكره أولاً من أن الأعلمية في الفقه يجب أن تكون بنفس المعنى الذي يحددها العقلاء في تقييمهم لذوي الاختصاصات، ويرون ضرورة الرجوع إلى الأعلم فيما لو اختلفوا فيما بينهم وكان الغرض المتعلق بالمسألة مهماً لمن يريد الرجوع، لا يتساهل بشأنه. بل يجب أن يكون الأمر كما ذكره حتى نحكم بوجوب تقليد الأعلم عقلائياً وشرعياً، لكنه أخطأ عندما قرّر أنّ الأعلمية بالمعنى التي تذكر في باب التقليد قد استعملت بنفس المعنى الذي يستعمله العقلاء؛ ذلك أن العقلاء والمجتمعات تنظر إلى الأعلمية باعتبار تفاضل حسي مشهود يستند إما إلى أكثرية في المعلومات، أو أكثرية في إصابة الواقع يتم إثباتها عبر أدلة حسية. أما ما ذكره من أن المجتمعات والعقلاء يحكمون على طبيب مثلاً، بأنه أعلم لكونه أعرف من غيره بتطبيق الكبريات على صغرياتها، وأقوى استنباطاً لها عن قواعدها، فكلام يشابه كلامنا في باب التقليد بالاسم دون التطبيق، ذلك أن معرفتنا بكون طبيب أعرف من غيره بتطبيق الكبريات على صغرياتها، يستند إلى وقائع حسية، وطرق العلاج التي يستخدمها والأدوية التي يستعملها، كما ذكر السيد الخوئي. فهذه قواعد

(١) كتاب الاجتهاد والتقليد ـ السيد الخوئي، ص ٢٠٤.

وصغريات وتطبيقات أمام الحس مشهودة، يكون الحكم على أساسها بمنزلة الحكم الحسي بالأعلمية، من خلال الإحساس بآثارها. وأين هذا من الأعرفية بتطبيق القواعد على الموارد في مورد الفقه التي لا حس فيها على الإطلاق، وتكون الحقيقة التي تستخدم للمقارنة في نفس الخبير لا في واقع الأمر؟ فهل مجرد التشابه بلفظ «الأعرف بتطبيق القواعد على الموارد» يصيّر المعيار عقلائياً؟ وبناء عليه، لا تصلح السيرة العقلائية دليلاً على لزوم تقليد الأعلم، لأن من يلزم العقلاء بالرجوع إليه من أهل الاختصاص هو الأعلم بالمعنى غير المعنى الذي يتداول في الفقه والأصول.

يبقى الأصل، وهو الدليل الذي يعتمد عليه غالبية الفقهاء، وهو يرتكز على فكرة أنه يدور الأمر بين تخيير المكلف بين تقليد الأعلم وتقليد غيره حتى مع العلم بالاختلاف، وبين تعين تقليد الأعلم وعدم جواز تقليد غير الأعلم. وفي هذه الحال يتعين تقليد الأعلم احتياطاً لأننا نتيقن ببراءة الذمة بتقليد الأعلم، ونشك ببراءتها بتقليد غيره ما لم يقم دليل على تقليد غير الأعلم، وهو مفقود.

ويكفي في مناقشة هذا الأصل هنا أن نقول: تارة، نريد إثبات براءة الذمة تجاه التكليف الواقعي المحتمل، وتارة، نريد إثبات براءة الذمة بالقياس إلى أقوال الفقهاء الذين اختلفوا ما بين قائل بلزوم تقليد الأعلم وقائل بالتخيير. والفقهاء عندما يستدلون على لزوم تقليد الأعلم من باب الأصل يريدون أن يثبتوا براءة ذمة واقعية، لا بالنظر إلى أقوال الفقهاء، فإن هذا شأن العامي الذي إذا أراد أن يقلد يرى أن

العلماء بين قولين: قول بلزوم تقليد الأعلم، وقول بالتخيير، وحيث كان عليه أن يحسم هذه النقطة قبل الشروع بالتقليد فإن العقل يأمره بلزوم الاحتياط استناداً إلى آراء الفقهاء لا إلى الواقع. لأن المكلف العامي لا يملك طريقاً لإثبات براءة الذمة تجاه الواقع إلا أن يشتغل بالفقه ويعمل ليصير مجتهداً. فهو كمكلف غير مجتهد يرى العلماء متفقين على جواز تقليد الأعلم مختلفين حول جواز تقليد غيره فيختار الأعلم احتياطاً، ثم إذا أجاز له تقليد غير الأعلم يختار تقليد من يشاء.

ولا يحسن من الفقهاء أن يبحثوا عن براءة الذمة بالقياس إلى آراء الفقهاء، بل عليهم أن يحددوا تكليف المكلف العادي بالنظر إلى الواقع. وإلا لم يعقل الاختلاف بينهم، إذ دائماً تكون النتيجة بالنظر إلى آراء الفقهاء الاحتياط بتقليد الأعلم.

وحيث كان المنظور إليه هو البحث عن براءة ذمة المكلف في التقليد عندما يبحث الفقيه عما يفتي في المسألة، فإن القضية حينئذٍ لا تكون: إما التخيير بين تقليد الأعلم وتقليد غيره، أو تعين تقليد الأعلم، بل تكون القضية مختلفة تماماً. توضيح ذلك:

إن الفقهاء يعرفون أنه لا ميزة لدى الأعلم عن غيره حتى نحتمل، بالنظر إلى الواقع، خصوصية لدى الأعلم بالمعنى الذي يذكرونه، لا بمعنى الأقرب إلى الواقع بنسبة أعلى من غيره. فمن أين يأتي احتمال تعين تقليد الأعلم؟ نحن نفهم من أين يأتي للمكلف العادي احتمال هذا التعين، لكن من أين يأتي للفقهاء هذا الاحتمال؟ فإن كانت السيرة العقلائية فقد عرفنا أنها لا دخل لها بهذا المعنى في

تفضيلها عالماً على عالم في الاختصاصات المختلفة. وإن كان مجرد احتمال عقلي، فمن أين ينشأ مع اعتراف الجميع بأن رب مجتهد حديث العهد بالاجتهاد أكثر إصابة للواقع من مخضرم فيه؟ وهذا يعني أنه قد يكون تقليد غير الأعلم أكثر مخالفة للواقع من تقليد غيره. إذن بالنظر إلى الواقع ليس الرجوع إلى الأعلم أحوط من غيره، وإن كان كذلك بالنظر إلى الفتاوى. وإذا لم يكن أحوط فلا وجه لاحتمال تعين تقليده؛ بل يدور الأمر بين احتمالين لا ثالث لهما: إما التخيير أو العمل بالاحتياط في كل مسألة اختلف فيها العلماء. وحيث لم يفت أحد من العلماء بوجوب الاحتياط في كل المسائل التي يختلف فيها العلماء، وحيث اتفقت الكلمة على أن المكلف غير مطالب بالاحتياط بلحاظ الواقع، فإن الفقيه يفتي حينئذٍ للعامي إذا رجع إليه في هذه المسألة بالتخيير.

وبهذا يتبين لك أنّا لم نجد وجهاً لرجحان الرجوع إلى الأعلم فضلاً عن لزومه. نعم، لو بني على الأعلمية بمعنى الأقرب إلى الواقع فلا شك في لزومها.

ثم لو فرضنا لزوم تقليد الأعلم، فهذه إحالة على مجهول، إذ لا سبيل لمعرفة الأعلم إلا بنحو نسبي. أي كل خبير بالقياس إلى نفسه يكون فلان أعلم من فلان، بينما العكس يكون صحيحاً عند خبير آخر. وهذه قضية أخرى لا نريد الخوض فيها.

وعلى كل حال، فلا يجب تقليد الأعلم، ولا يشترط في الفقيه الوالي إن تعدد الفقهاء أن يكون أعلم من غيره بالمعنى الذي ذكروه.

وبهذا أيضاً يتبين أنه لا مجال للتمسك بالأخبار الواردة في باب الولاية:

مثل ما روي عن الإمام الحسن بن علي عليه السلام في خطبة قالها بحضور معاوية: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما ولّت أمة أمرها رجلاً قط وفيهم من هو أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفالاً حتى يرجعوا إلى ما تركوا»(١).

ومثل ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام: «من خرج يدعو الناس وفيهم من هو أعلم منه فهو ضال مبتدع، ومن ادعى الإمامة وليس بإمام فهو كافر»(٢).

ونحو ذلك من الأخبار. ذلك لأن هذه الروايات تتحدث عن أعلمية بحسب الواقع، وبما يتناول الأعلمية بالفقه والأعلمية بالحكم، والأعلمية بكل شؤونه. وهذه الأعلمية هي في شق منها تعود إلى الكفاءة والصلاحية وسيأتي الكلام فيها، وفي شقها الأول أعلمية واقعية لم يعتبرها أحد من الفقهاء في باب التقليد والولاية للفقيه. ولهذا صح أن تكون تلك الروايات موجهة في مقابل الذين اغتصبوا الخلافة مع وجود معصومين يملكون الحقيقة الكاملة، وهم أعلم من كل عالم، فضلاً عن مدعي العلم.

أما بالنسبة للأكفئية والأصلحية:

فهذه نعم، يمكن الاستدلال عليها بمجموعة أدلة نصية وعقلية وعقلائية، مثلما هو الحال في أصل اعتبار الكفاءة. فالعقل يرى أن

---

(١) الأمالي ـ للشيخ الطوسي، ص ٥٥٩.
(٢) وسائل الشيعة، الباب ١٠ من أبواب حد المرتد، ح ٣٦.

من يراد تسليمه منصباً يجب أن يكون مالكاً لكفاءة القيام بمهامه، وهكذا حال العقلاء. وهذا ما دلت عليه النصوص، من قبيل ما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا تصلح الإمامة إلا لرجل فيه ثلاث خصال: ورع يحجزه عن معاصي الله، وحلم يملك به غضبه، وحسن الولاية على من يلي حتى يكون لهم كالوالد الرحيم»(١). ومثل ما روي عن الإمام الرضا عليه السلام: «والإمام عالم لا يجهل، وراع لا ينكل.. نامي العلم كامل الحلم، مضطلع بالإمامة عالم بالسياسة..»(٢).

أما النصوص الدالة على اعتبار الأكفئية؛ فمنها ما ورد في نهج البلاغة: «أيها الناس. إن أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه، فإن شغب شاغب استعتب فإن أبى قوتل»(٣). ومعنى أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه، الأكفأ لتولي الأمور وقيادة الأمة، ولا شك أنه المعصوم مع حضوره، ثم الفقيه الأصلح مع غيبة الإمام عليه السلام إن تعدد الفقهاء الكفوؤون العدول.

وقد علمنا من مجمل النصوص القرآنية والروائية أن شأن الأمة الإسلامية ومصالحها من الشؤون التي اهتم بها الإسلام، ولم يرض بالتساهل به، وهو ما ينبغي عده من بديهيات الإسلام، ولذا جرت السنة الإلهية على اختيار الأفضل للناس في كل عصر وزمان من أنبياء وأوصياء. ورعاية هذا الشأن حق الرعاية لا يكون إلا باختيار الأفضل

---

(١) أصول الكافي، ج ١، كتاب الحجة، باب ما يجب من حق الإمام على الرعية، ح ٨.
(٢) أصول الكافي، ج ١، كتاب الحجة، باب نادر جامع في فضل الإمام وصفاته، ص ١٥٧.
(٣) نهج البلاغة، ج ٢، شرح الشيخ محمد عبده، ص٨٦.

الأقدر على إيصال الأمة إلى حقوقها وتحقيق مصالحها وتجنيبها المفاسد والطامات. فلو أعطينا الولاية للأقل كفاءة، نكون عرضنا الأمة إلى هامش من الأخطاء وتضييع للمصالح والوقوع في المفاسد، وإلا فلا معنى لأن يكون هذا أكفأ من ذاك إلا بهذا الاعتبار، وهذا الاحتمال ينبغي سده نظراً لأهمية المحتمل المتعلق بالنفوس والأموال والأعراض.

وأما العقلاء فإنهم يرون ضرورة استلام الأكفأ لازمة الأمور، وهذا من البديهيات في الحياة الاجتماعية، لو كانت الأنظمة الحاكمة تسمح للعقلاء بالقيام بمهامهم.

وهذا كله يعني أن الأكفئية تقدم حتى مع كون الآخر أعلم بالمعايير المطروحة في البحوث الفقهية، لأنه لو دار الأمر بين أعلم كفوء، وعالم أكفأ، فإنك لو قدمت الأكفأ المجتهد لن يترتب على ذلك ضياع أي مصلحة زائدة عما يضيع مما لو أوكلنا الأمر إلى الأعلم الكفوء غير الأكفأ، بل سيترتب على ذلك صيانة أفضل لمصالح الأمة، وحصانة أكبر من المفاسد. فليس في تقديم الأعلم الكفوء أي ميزة واقعية، بينما تكون الميزة واضحة في تقديم الفقيه الأكفأ وإن لم يكن أعلم.

المسألة الثانية: دور الأمة:

بهذا نصل إلى النوع الثاني من المرجحات، وهو دور الأمة. أما بناء على ضرورة اختيار الأكفأ، فهنا لا خيار، ودورها يقوم بأن عليها البحث عن هذا الأكفأ لتسلمه الحكم والولاية، وتقر له بحقه في

الحكم، ولزوم طاعته. وليس لها أن تختار غيره. لكن لما كان الناس يختلفون في ذلك، ولما كانت مسألة الولاية لا تقبل الاحتياط بخلاف مسألة التقليد، ولما كانت البينات لا تكفي في إظهار ولي على الأمة، وإنما تنفع في الشأن الفردي، ولما كان الاتفاق مستحيلاً، ولما كان لا بد من طريقة لتسليم الحكم للأكفأ، فلا سبيل إلا الانتخاب واعتماد الأكثرية، رغم سلبياته إلا أنه لا حل آخر، فهو أقل الطرق سوءاً. وليس البديل إلا أن يدلنا الإمام المهدي (عج) على الشخص المناسب. فالانتخاب وسيلة يقر بها المنتخبون من هو الأفضل الملزمون بطاعته، وليس وسيلة لإعطاء شرعية للأفضل.

هذا لو علم من هو الأفضل، أما إذا لم يعلم، فالناس صاحبة الاختيار تختار من تشاء من الفقهاء الكفوئين الورعين. وحيث إن التصدي لوحده لا يكفي كي تلزم الأمة بطاعة الفقيه، إذ لا بد على الأقل أن تعترف له بالفقاهة والكفاءة والورع، فإن لم يثبت لها ذلك لا تجب عليها طاعة من تصدى. ولا سبيل لإقرار الأمة بذلك إلا عبر الانتخاب واعتماد الأكثرية. وفي هذه الحال يكون رأي الأمة بالأكثرية مرجحاً لولاية فقيه على آخر. وهكذا الحال لو لم نشترط الأفضل أساساً.

الفصل الرابع

ولاية الأمة على نفسها

تمهيد:

في خضم البحث عن ولاية الفقيه نادى بعض العلماء بنظرية أخرى لا تختلف كثيراً من حيث المضمون عن فكرة ولاية الفقيه، كما سنبين، وإنما تختلف بالعنوان مع بعض التفاصيل.

ولم تكن هذه النظرية حديثة العهد بين المسلمين، لكنها كذلك بين المسلمين الإمامية. ذلك أنه حين توفي رسول الله ﷺ نادى بعض المسلمين بنظرية ولاية الأمة على نفسها، وأنها هي التي تعين ولي أمرها. وكانت الظروف أن أدت إلى نجاح هؤلاء في مسعاهم، رغم النص الموجود على ولاية أمير المؤمنين عليه السلام علي بن أبي طالب وخلافته بعد رسول الله ﷺ؛ لكن تلك النظرية لم تعرف آلية محددة وتركت للظروف. ففي البداية تولى أبو بكر الخلافة من خلال مبايعة بعض الأمة له، ثم تولاها عمر بتعيين من أبي بكر، ثم تولاها عثمان وفقاً لنظرية غريبة عن الشورى طرحها عمر جعلها في ستة من أصحاب رسول الله ﷺ، إلى أن استلم الحكم أمير المؤمنين عليه السلام

بعد أن انهمرت عليه الجماهير تدعوه للقبول بالخلافة وهذا المنصب. ولعله الوحيد الذي استلم الحكم استناداً إلى تأييد جماهيري عارم، إضافة إلى النص الصحيح على شرعية حكمه.

ومنذ ذلك الحين كانت القضية الأساسية هي بين النص وبلوغ الأمة أهلية اختيار الحاكم، ضمن شعار عاطفي يرضي الكثير من الناس وإن لم يكن شعاراً حقاً. وقد أثبتت الأيام لاحقاً أن الأمة ليست كفوءة لاختيار ولاتها، ولهذا تمكن أمثال معاوية ويزيد من استلام الحكم، وهكذا خلفاء بني أمية وأمثالهم من بني العباس.

ليس لنا أن ننطلق من البحث من شعور بأن فوق رؤوسنا وليّاً يحكمنا، فننجر وراء شعور عاطفي خاو من أي واقعية. وليس صحيحاً أن ننطلق من فكرة أن الأمة بلغت من الرشد ما يسمح لها باختيار حكامها، وبالتالي تتحمل مسؤولية نتائج أفعالها واختياراتها. وإنما لم يكن صحيحاً، لأنه لا يكفي أن تتحمل الأمة مسؤولية اختياراتها إذا كانت الأمة إسلامية، لم يكلها الله إلى نفسها، وإذا كانت مؤمنة بالله تعالى وحقه في التدخل بحياتها، بل حقها في أن يرشدها الله تعالى إلى السلوك الصحيح.

وعلى كل حال، فعلى مستوى مبدأ الإمامة أمكن إثبات أن الأمة لا يمكن أن تترك من دون ولي وحاكم مختار من قبل الله تعالى، وقد بين ذلك بكل وضوح الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر في كتابه «بحث حول الولاية».

ومهما كان رأينا في الحاكم، هل يتم تحديده بناء على نظرية ولاية

الفقيه، أم نعطي الأمة حق الاختيار وفقاً لنظرية ولاية الأمة على نفسها؟ فإن علينا أن نسلم في هذا البحث بضرورة أن تكون الحكومة إسلامية، تطبق الشريعة وتنفذ أحكامها، وتتقيد بها على كل الصعد: الاجتماعية منها والسياسية والاقتصادية والأمنية وغير ذلك. فإذا كنا متفقين على ضرورة أن تكون الحكومة إسلامية، نكون قد اتفقنا على أمر جوهري، ويصير الخلاف في من هو الحاكم وكيف يتم اختياره، خلافاً ثانوياً بالنسبة إلى ذلك الاتفاق، وإن كان في نفسه أيضاً جوهرياً.

أما إذا كان الغرض من مشروع ولاية الأمة على نفسها، إعطاء الأمة حق اختيار النظام الذي يحكمها، والقوانين التي تنفذها، لتصير قادرة على الاستغناء عن شريعة الإسلام، فهذا نقاش مع جهة غير إسلامية، إذ ما من جهة إسلامية تطرح ذلك المشروع من هذه الزاوية على الإطلاق.

سنبين، في آخر البحث، أن نظرية ولاية الفقيه لن تختلف كثيراً عن نظرية ولاية الأمة على نفسها بوجه من وجوهها، إذا سلمنا بضرورة أن تكون الحكومة إسلامية.

علينا أن نعترف أيضاً أن نظرية ولاية الأمة على نفسها لم تتبلور بعد بالشكل الذي يجعلها نظرية، رغم أنها طرحت بقوة في العقد الأخير من القرن الماضي وما زالت تطرح، وصار يساء استعمالها على خلاف ما أراده ربما صاحب النظرية نفسها. لهذا لن نحصر أنفسنا وفقاً للمنطق الذي كان يتكلم فيه صاحب النظرية، بل سنخرج عنه إلى مستوى طرح ما أمكن من تصويرات وتقريبات لولاية الأمة على نفسها؛ سواء كانت تنسجم مع إقامة حكومة إسلامية أم لا تنسجم.

وجوه وتقريبات لنظرية ولاية الأمة على نفسها:

الوجه الأول: الاستفادة من البيعة في الإسلام:

أُدعي أن البيعة في الإسلام دليل على أن ولاية الحكم بيد الأمة، وأنها هي التي تختار الولي والحاكم، وبهذا تكون ولاية رسول الله ﷺ متوقفة أيضاً على أن ترضى الأمة بولايته، ولهذا بايعه المسلمون. وعلى هذا الأساس استلم الحكم، وأدار شؤونهم. ولهذا أيضاً أخذ رسول الله ﷺ البيعة لأمير المؤمنين عليه السلام من الناس يوم غدير خم، ولهذا أيضاً سيأخذها الإمام المهدي عليه السلام حين ظهوره. فلولا أن البيعة لها دخل في تحقق الولاية، أو في تثبيتها على أقل التقادير، ولولا أن لها دخلاً في شرعية حكم الحاكم لكان أخذها لغواً.

وهذا الاستدلال يرتكز على مفهوم للبيعة يحتاج إلى بعض التدقيق. توضيح ذلك:

قال ابن الأثير في نهايته: «وفي الحديث أنه قال: ألا تبايعوني على الإسلام؟ وهو عبارة عن المعاقدة عليه والمعاهدة، كأن كل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه، وأعطاه خالصة نفسه، وطاعته، ودخيلة أمره»[1].

وقال ابن خلدون في مقدمته: «إعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه، وأمور المسلمين، ولا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به

---

(١) نهاية ابن الأثير، ج ١، ص ١٧٤.

من الأمر على المنشط والمكره. وكانوا إذا بايعوا أميراً عقدوا عهداً، وجعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمي بيعة مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي. هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع، وهو المراد في الحديث في بيعة النبي ﷺ ليلة العقبة، وعند الشجرة، وحيثما ورد هذا اللفظ»[1].

وبناء على هذا التفسير للبيعة، يكون هناك وجه لما قالوه من أنها تعني أن للأمة دخلاً في إعطاء شرعية الحكم، والحاكم. لكن هل حقاً هذا هو معنى البيعة حيثما ترد في الآيات والروايات، أم لها معنى آخر ينتفي معه ما ذكروه؟

وربما يؤكدون المعنى الذي يناسبهم من خلال ما ورد في بعض الروايات، مثل ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال للناس لما أرادوا بيعته: «دعوني والتمسوا غيري، واعلموا إن أجبتكم ركبت بكم ما أعلم، ولم أصغ إلى قول القائل منكم، وعتب العاتب. وإن تركتموني فأنا كأحدكم، ولعلي أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم، وأنا لكم وزيراً خير لكم مني أميراً»[2].

ومنها ما قاله عليه السلام في كتاب له إلى معاوية: «إنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار، ولا للغائب أن يرد. وإنما الشورى للمهاجرين

---

(١) مقدمة ابن خلدون، الكتاب الأول، الجزء الثالث، الفصل ٢٩.

(٢) نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، ج١، ص ١٨١.

والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسموه إماماً كان ذلك لله رضاً، فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة، ردوه إلى ما خرج منه. فإن أبى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين، وولاه الله تعالى ما تولى..» إلى أن يقول: «واعلم أنك من الطلقاء الذين لا تحل لهم الخلافة ولا المشورة»[1].

ولنا أن نقول:

إن مقتضى ذلك التفسير للبيعة، أن لا تكون الأمة ملزمة بالبيعة لرسول الله ﷺ، وأنه كان بإمكانها أن تبايع غيره حتى مع وجوده، ولم يكن له حينئذٍ أي حق في استلام الحكم، وكان عليه أن يتنحى إذا اختارت الأمة غيره، ويكون دوره محض بيان الرأي الشرعي. وعلى هذا لا تكون إدارة شؤون الناس العامة في الحكم من شؤون النبي ﷺ، بل من شؤون الأمة.

وهذا خلاف ما عليه الواقع من وجوه:

أولاً: لم يخير رسول الله ﷺ الأمة بين البيعة له والبيعة لغيره، ولم ينبههم على أن لهم أن يبايعوا غيره، وإنما اشترط عليهم، أو طلب منهم أن يبايعوه وحده وهذا ما جرى في بيعة العقبة، وهذا ما جرى أيضاً في بيعة الشجرة، أو بيعة الرضوان. فلو كانت البيعة كما قالوا لكان من الطبيعي أن ينبههم على حقهم ليختاروا، علهم يختارون غيره.

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص ٧.

ثانياً: نجد أن البيعة كما وردت في القرآن الكريم، هي بيعة واجبة على الأمة. أي يجب عليها أن تبايع رسول الله ﷺ، ولم يكن لها أن تختار غيره.

وبهذا تكون البيعة إعلان طاعة واعتراف بشرعية أتت من الله تعالى، لا إعطاء شرعية أو تأكيدها. أي هي إعلان التزام بطاعة من وجبت طاعته قبل البيعة، لا أنه يصير واجب الطاعة بعد البيعة. فهي واجبة وجوباً شرعياً، وليست عقداً بين طرفين. وعلى هذا، فلو أردنا أن نربط بين البيعة والحكم، وبناء على ما ذكرنا وجب تفسير البيعة بتفسير مختلف عما يتم التسويق له، بأن نقول هي: إعلان التسليم لأمر من جعله الله تعالى ولياً، وليس إنشاء ولاية.

وبناء عليه ليس المهم كيف تتحقق البيعة، فسواء تحققت بالمصافحة أم بغيرها لا يهم، بل العبرة بالإقرار والتسليم؛ بل لا عبرة بالبيعة نفسها لأنها محض أمر إجرائي شكلي، فلو التزم شخص بالطاعة من دون أن يبايع لكفى.

أما لماذا طلبها رسول الله ﷺ لنفسه؟ فلأنه كان في بداية الدعوة، ويحتاج للتأكد من أن من ينصره لن يخذله، وكانت الطريقة المتبعة آنذاك للتأكد من ذلك الاستيثاق عبر البيعة، وهذا لا يعني أن البيعة أسلوب ديني لا يمكن تبديله أو تغييره.

ولنفس السبب أيضاً طلبها الرسول ﷺ لأمير المؤمنين عليه السلام يوم غدير خم، ولكي لا تكون لأحد حجة بعد ذلك.

أما لماذا يطلبها الإمام المهدي عليه السلام لنفسه؟ فهذا أمر غير

مؤكد، بل المؤكد أن الناس ملزمة بنصرته والانقياد له وطاعته، والاعتراف بإمامته وحكمه، ومن يتخلف عن ذلك يكون عاصياً، وفي الجبهة المعادية له (عج).

أما ما قاله الإمام علي عليه السلام يوم أقبلت عليه الناس تطالبه باستلام الحكم، بعد وفاة عثمان، فليس فيه ما يدل على أن البيعة تعني إعطاء شرعية للحاكم، أو يتوقف عليها شرعية الحكم. ولأنه ليس كذلك قال لهم: «واعلموا إن أجبتكم ركبت بكم ما أعلم، ولم أصغ إلى قول القائل منكم، وعتب العاتب»، وهذه فقرة تدل على أنه لن يكون ملزماً بما يطلبونه، ولن يقبل بأي شرط يشترطونه؛ بل ظاهر كلامه أنه لن يقبل منهم أي تراجع، مع أننا إذا بنينا على أن البيعة طريق الشرعية فإنه يمكن للناس أن يتراجعوا عنها، لأن من بيده التعيين بيده العزل.

والحقيقة فإن الإمام عليه السلام عندما رفض استلام الحكم منهم في بداية الأمر، إنما أراد أن يعرفهم ما ينتظرهم، وأن لديه شروطاً عليهم أن يقبلوا بها، فلا يشترطون عليه العمل بسيرة الشيخين، كما حصل في الشورى التي جعلها عمر في ستة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله. ومن المعلوم أنه عليه السلام لن يستلم الحكم إن لم تكن الناس معه، وليس ذلك لأن الشرعية تتوقف على ذلك، بل لأن العمل متوقف عليه، انطلاقاً من مقولته الشهيرة التي أطلقها: «لأسالمن ما سلمت أمور المسلمين»، والتي على أساسها لم يقاتل على الخلافة، ولهذا نبههم على أن له طريقة خاصة في إدارة الحكم والسياسة.

ليست القضية إذن هي أنه يرى توقف الشرعية على قول الناس

ورأيهم. وهل يتوقع ذلك ممن يرى نفسه أحق بالخلافة من كل الذين سبقوه بالنص الشرعي، حتى يتراجع عن ذلك لاحقاً؟ أليس هو الذي قال بعد أن استلم الحكم: «أما والله لقد تقمصها فلان، وإنه ليعلم أن محلي منها محل القطب من الرحى.. فسدلت دونها ثوباً، وطويت عنها كشحاً، وطفقت أرتئي بين أن أصول بيد جذاء، أو أصبر على طخية عمياء.. فرأيت أن الصبر على هاتا أحجى، فصبرت وفي العين قذى، وفي الحق شجى، أرى تراثي نهباً، حتى مضى الأول لسبيله فأدلى بها إلى فلان بعده.. فيا عجباً، بينا هو يستقيلها في حياته إذ عقدها لآخر بعد وفاته لشد ما تشطرا ضرعيها.. فمني الناس لعمر الله بخبط وشماس، وتلون واعتراض، فصبرت على طول المدة وشدة المحنة، حتى إذا مضى لسبيله جعلها في جماعة زعم أني أحدهم. فيا لله وللشورى، متى اعترض الريب فيّ مع الأول منهم، حتى صرت أقرن إلى هذه النظائر، لكني أسفت إذ أسفوا وطرت إذ طاروا»؟!

أليس في هذه الكلمات ما يدل كفاية على اعتراضه على كل ما مضى، وعلى أحقيته بالحكم والخلافة؟ وهو عليه السلام لم يعترض بأن الناس لم يبايعوا من سبقوه، رغم أنهم لم يبايعوا إلاّ بعد حين، وإنما اعترض بأنه «متى اعترض الريب فيّ». وهو عليه السلام لا يتحسر بذلك على حق شخصه، بل على ضياع حق الأمة التي تستحق أن يحكمها عدول معصومون معينون من قبل الله تعالى.

فهو عليه السلام في نهاية المطاف، أسف إذ أسفوا، وطار إذ طاروا، ولهذا قال لهم، وهو الذي لم يكن واثقاً بهم، وبقدرتهم على الصبر على حكمه: «وإن تركتموني..» إلى آخره.

أما ما جاء في كتابه إلى معاوية، فهو أيضاً ـ على فرض صحة النقل ـ من هذا المنطلق، فهو عليه السلام لا يريد أن يحتج على معاوية بالنص، فالنص قد ضاعت قيمته آنذاك، ولم تعد هناك أي جدوى من الاستناد إليه في النقاش، وإنما احتج على معاوية بما يمكن أن يحتج عليه وعلى أهل الشام وأمثالهم به، وليس إلا أن يستند إلى ما جرى في عهد أبي بكر وعمر وعثمان. وبالتالي، ليس لك يا معاوية أن تتخلف عن الطاعة لي. ولما كنت من الطلقاء، فهم خارج المهاجرين والأنصار الذين يحق لهم إبداء الرأي فيه. ومن المعلوم انه إذا اجتمع المهاجرون والأنصار على شخص، واتفقوا عليه كان هذا دليلاً على شرعية حكمه، لأنهم لن يجتمعوا إلا على من ورد النص بشأنه، ولهذا لم يجتمعوا على بيعة من سبقه، وبقي جملة من الأنصار والمهاجرين ممتنعين عن بيعة الأول، وإنما بايعوا لاحقاً حرصاً على مصالح الأمة، كما بيَّن عليه السلام ذلك في خطبته الشقشقية بكل وضوح،والتي نقلنا بعض الفقرات منها.

فلم يكن الإمام عليه السلام، عند قوله: «وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار فإن اجتمعوا على رجل وسموه إماماً كان ذلك لله رضاً..»، في مقام بيان قاعدة شرعية تختلف عن النص. كيف وهو عليه السلام يعلم بأن النص دل على أحقيته باستلام الحكم والخلافة، وإنما في مقام بيان أنك يا معاوية ليس لك إلا أن تطيع؟

ويدلك على أن الإمام عليه السلام ليس في مقام إعطاء شرعية لاختيارات الناس، ما ورد في نهج البلاغة نفسه: «أيها الناس. إن أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه، فإن شغب

شاغب استعتب فإن أبى قوتل»[١]. فلم يقل: أحق الناس بهذا الأمر من اختاره الناس، بل تحدث عن صفات واقعية.

ومما يدلك على أن البيعة وسيلة إعلان طاعة، وليست إعطاء شرعية، أن موقع رسول الله ﷺ موقع إلهي حتى على مستوى الحكم والإدارة. ولهذا ورد قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾[٢]. وقوله تعالى: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۚ﴾[٣]. وقوله تعالى: ﴿ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ﴾[٤]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ﴾[٥]. وقوله تعالى أخيراً، وليس آخراً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ﴾[٦].

ويدل أيضاً على ما ذكرناه استعمالها في القرآن الكريم بالمعنى الذي أفدناه:

كما في قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾[٧]. فلماذا رضي الله تعالى عن المؤمنين، لولا أن بيعتهم لرسول الله ﷺ واجبة؟

---

(١) نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، ج٢، ص٨٦.
(٢) سورة النجم، الآية ٣ و ٤.
(٣) سورة الأنعام، الآية ٥٠.
(٤) سورة الأحزاب، الآية ٦.
(٥) سورة الأحزاب، الآية ٣٦.
(٦) سورة النساء، الآية ٥٩.
(٧) سورة الفتح، الآية ١٨.

وكما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾(١). فكيف تكون البيعة أمراً للناس، وطريق إعطاء شرعية، وهي بيعة لله تعالى؟! فهل يحق لأحد أن يقول: إني حر في أن أبايع الله تعالى أو لا أبايعه، وإن الناس أحرار في أن يطيعوا الله أو لا يطيعوه؟!

وكما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ ۙ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾(٢). وكيف تكون هذه البيعة وهي بيعة على ترك محرمات، ونفي الشرك، ولم تشر الآيات لا من قريب ولا من بعيد على إعطاء الحكم؟ كل ذلك يدل على أن القضية ليست قضية إعطاء شرعية، بل إعطاء طاعة لمن هي حق له.

نعم، نحن نعترف بأن لفظ البيعة مشتق من البيع، لكن المبايع يبيع روحه لله ورسوله، ويعقد العزم على الطاعة المطلقة، ولهذا كانت واجبة، وهو معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ ۚ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ۖ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ ۚ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ ۚ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾(٣).

---

(١) سورة الفتح، الآية ١٠.

(٢) سورة الممتحنة، الآية ١٢.

(٣) سورة التوبة، الآية ١١١.

الوجه الثاني: نظرية الشورى:

ربما يستدل أيضاً على أن الأمة هي صاحبة الحق في اختيار ولاة أمرها، ما يشيعه بعض الباحثين تحت اسم نظرية الشورى لدى المسلمين. وهي نظرية لو تمت لوجب أن تطبق في زمان رسول الله ﷺ، ولوجب أن تكون ولاية الرسول ﷺ نفسه ناشئة عن شورى، بخلاف من كان مذهبه أن ولاية الرسول ﷺ من عند الله تعالى، وليست تحت سلطة العباد، وليس لهم الخيار في أن يقبلوها أو يرفضوها، بل هم يؤمنون بها كنتيجة طبيعية للإيمان بكونه رسول الله تعالى، وبالقرآن المنزل من عنده تعالى.

وقد بينا في الوجه السابق أن طاعة الرسول، وولايته على الحكم لا تتوقف على البيعة. فإذا كان الأمر كذلك بطل الاستدلال بما ورد في القرآن الكريم حول الشورى، إذ نعلم، كونها نزلت في زمن الرسول ﷺ أن ليس المراد منها ولاية الحكم، إذ إن الآيات المذكورة تتحدث عن زمن الرسول ﷺ أيضاً، ولا تختص بزمان ما بعده. وهي آيتان:

إحداهما وردت في سورة آل عمران: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾[1].

والثانية وردت في سورة الشورى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

وَٱلْفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُواْ هُمْ يَغْفِرُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾﴾[1].

ولم يرد في القرآن ذكر لهذه الكلمة، التي تكلف المتكلفون نظرية منها نسبت إلى الشريعة والقرآن تتعلق بأهم ركن من أركان الإسلام وهي الحكومة الإسلامية، إلا في هاتين الآيتين.

ما ذكرناه من أن الآيتين نزلتا في عهد رسول الله ﷺ، ولم تنزلا بعده، وهذا حال القرآن كله، كما أنهما قصدتا زمان رسول الله ﷺ ولم تختص بزمان ما بعده، يبطل أي استدلال بهما على تلك النظرية التي تشارك الآيتين باللفظ دون المعنى. خاصة وإن الآية الأولى أمرت الرسول ﷺ بأن يشاورهم في الأمر، وهذه ليست إلا مسألة الاستشارة. وسواء كانت الاستشارة لازمة على الرسول ﷺ أم غير واجبة، فإنها أمر مختلف كلياً عن مسألة الشورى في الحكم والإدارة التي تعني أن يأتي الحاكم عن شورى أو أن يصدر القرار عن شورى. أما الاستشارة فهي تعني أنه يطلع من الآخرين على آرائهم لكن له أن يأخذ بها وله أن يعرض عنها ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ﴾. حتى أن الاستشارة في الآية ليست أمراً إلزامياً على الرسول ﷺ بل هي أمر مستحب له لأنها من شؤون رحمته ولينه معهم، ومن شؤون صبره عليهم وعفوه عنهم والاستغفار لهم، وهذه كمالات وليست واجبات، وآداب اختص بها الرسول ﷺ وليست أحكاماً شرعية إلزامية. نعم، الاستشارة واجبة على غير المعصوم عليه السلام

(١) سورة الشورى، الآيتان ٣٧ و ٣٨.

لكن ليس لأجل هذه الآية، بل لروايات ولحكم العقل، وليس هنا محل التفصيل في هذه النقطة كونها خارجة عن بحثنا.

وبمعنى الاستشارة فسرت الآية المباركة في بعض الروايات، فقد ورد عن الإمام الباقر عليه السلام في كتاب كتبه لعلي بن مهزيار يقول فيه: «سل فلاناً أن يشير علي ويتخير لنفسه، فهو أعلم بما يجوز في بلده، وكيف يعامل السلاطين، فإن المشورة مباركة. قال الله لنبيه: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾، فإن كان ما يقول مما يجوز كتبت أصوّب رأيه، وإن كان غير ذلك رجوت أن أضعه على الطريق الواضح إن شاء الله»[١].

ومن هنا كثرت الروايات الموضحة للصفات التي يجب أن يكون عليها المستشار، ومنها ما روي عن الرضا عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «يا علي لا تشاورن جباناً فإنه يضيق عليك المخرج. ولا تشاورن بخيلاً فإنه يقصر بك عن غايتك. ولا تشاورن حريصاً فإنه يزين لك شرها. واعلم أن الجبن والبخل والحرص غريزة يجمعها سوء الظن»[٢].

أما الآية الأخرى الواردة في سورة الشورى، فبالإضافة إلى المناقشة التي ذكرناها أولاً، والتي تصرف كلمة «الشورى» عن كونها نظام حكم وإدارة، فإن معناها أن المسلمين في تراحم وتوادّ وترابط، وأنهم في أمور دنياهم لا يغفلون عن استشارة بعضهم، لأنهم يثقون

---

(١) وسائل الشيعة ـ للحر العاملي، كتاب الحج، الباب ٢١ من أبواب العشرة.
(٢) المصدر السابق.

ببعضهم، يسعى كل منهم لما فيه صلاح الآخر فلا غش بينهم ولا تكاذب. والعمدة في المناقشة هنا هي أنها تتحدث عن عصر رسول الله ﷺ الذي لم يكن الحكم فيه عن شورى وإن كان الرسول ﷺ يستشير المسلمين أو كبارهم في بعض الأحيان، لكن الاستشارة غير الشورى المبحوثة هنا. ولأن الاستشارة غير الشورى قال أمير المؤمنين عليه السلام لعبد الله بن عباس عندما أشار على الإمام عليه السلام بشيء لم يوافق عليه الإمام عليه السلام، فأصابته من ذلك حزازة، قال له: «عليك أن تشير علي فإذا خالفتك فأطعني»[١].

والملفت أنك تجد حشداً هائلاً من الروايات المتعلقة بالاستشارة، ولا تجد أي رواية متعلقة بالشورى التي يدعى استفادتها من الآيات.

الوجه الثالث: التمسك بقاعدة السلطنة:

ربما يتمسك أيضاً لإثبات أن ولاية الحكم من شؤون الأمة، وأن لها أن تختار من تشاء بالقاعدة المعروفة بين الفقهاء تحت اسم «قاعدة السلطنة»، وربما ينسب إلى رسول الله ﷺ أنه قال: «الناس مسلطون على أموالهم». ثم يتم تعميم السلطنة إلى الأنفس والشؤون المرتبطة بالناس، فيقال: الناس مسلطون على أنفسهم وأمورهم، لا يمكن لأحد أن يفرض نفسه عليهم، وأن يتولى أمورهم من دون رضاهم، وأن يدير حياتهم كما يختار هو، بل لهم بمقتضى سلطنتهم على أنفسهم أن يتحكموا بكل ذلك، ولهم الكلمة الفصل في كل ذلك.

---

(١) نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، ج٤، ص ٧٦.

ومع أن القاعدة لم ترد في نص معتبر، ذلك أن النص المشار إليه لم يروه أحد من علماء السنة وعلماء الشيعة إلا الشيخ الطوسي في كتابه «الخلاف»، حتى إنه لم ينقله في كتبه الأخرى رغم كثرتها، وهذا مؤشر على أنه لا يوجد هكذا حديث، وإنما هناك اشتباه إما من أول ناسخ لكتاب الخلاف، وإما اشتباه من الشيخ الطوسي نفسه؛ مع أنه على فرضه حديث مروي من دون أي سند وهذا ضعف آخر، إلا أن القاعدة المذكورة متسالم عليها بين العلماء، بل تسالم عليها كل العقلاء، لكن ليس لها المعنى الذي يمكن الاستفادة منه هنا. توضيح ذلك:

تارة: نفهم من تلك القاعدة أن الناس لهم أن يفعلوا في أموالهم ما يشاؤون، بحيث تكون السلطنة دليلاً على حلية التصرف. وتارة: نفهم منها أن للناس أن يفعلوا في أموالهم ما يشاؤون في دائرة ما أبيح لهم شرعاً. فليس لأحد أن يتصرف في مال أحد، وليس من تصرف نافذ متعلق بأموال الناس إلا إذا كان المالك نفسه هو المتصرف، وفي هذه الحال تكون المعاملة شرعية. لكن لم تأت الشرعية من تصرف الناس في أموالهم، بل من تشريع المعاملة أساساً. ولهذا اشتهر مؤخراً أن القاعدة لا تفيد حكماً شرعياً تكليفياً أو وضعياً، أي لا تدل على أنه يباح للناس أن يفعلوا ما يشاؤون، أو أن كل معاملة يجريها المالك على أمواله فهي معاملة شرعية؛ وإنما الإباحة والشرعية تعرف من دليل الشرع. وهذا بحث يطول لا مجال للتفصيل فيه هاهنا.

وبهذا المعنى يكون الناس مسلطين على أنفسهم، فلهم أن يعملوا عند من يشاؤون، وليس لأحد أن يجبرهم على العمل بما لا

يريدون. لكن شرعية العمل إذا اختاروه تأتي من الشرع لا من سلطنتهم. ولهذا لا يجوز لأحد أن ينتحر باسم أنه مسلط على نفسه، ولم يحتمل أحد أن تكون هذه القاعدة مخالفة لما دل على حرمة الانتحار. ولهذا أيضاً لا يرى العقلاء أن ذلك مبرر كاف لتسويغ الانتحار.

وبهذا المعنى أيضاً يكون الناس مسلطين على شؤونهم. أي فيما كان التصرف في شأن من الشؤون شرعياً تكون السلطنة فيه للناس.

وبناء عليه، فإذا لم يثبت من دليل شرعي أن للناس حق اختيار الحكام، وأن هذا حق من حقوقهم لا مجال للتمسك بقاعدة السلطنة لإثبات هذه الحقانية. فكيف إذا قام الدليل الشرعي الدال على أن ذلك ليس من حقهم، كما هو الحال في نظرية الإمامة؟!

مع أننا لو سلمنا أن تلك القاعدة تدل على أن لهم هذا الحق، فهي مختصة بكل فرد على حدة، ولن يكون بمقتضى تلك القاعدة لأحد سلطة على أحد. وولاية الأمة على نفسها إن كانت تعني أن كل ما يتعلق بالولاية يجب أن يصدر عن الأمة بشكل إجماعي لا خلاف فيه على الإطلاق لكان الأمر محتملاً، لكن هذا مستحيل بحسب العادة الجارية، ولم يلتزم به أحد. وحيث إن الطبيعي، بل الحتمي وقوع الخلاف يرد السؤال: كيف سيتم تبني النتائج؟ فإن اخترنا الأكثرية صارت مسلطة على الأقلية، فبينما نتمسك بقاعدة (الناس مسلطون على أمورهم)، تصير القاعدة: الأكثرية مسلطة على الكل بما فيهم الأقلية الرافضة. أي أزلنا عن الأقلية سلطنتها على نفسها وشؤونها.

الوجه الرابع: نظرية العقد:

قيل: الولاية والحكومة من الأمور التي تقبل التفويض، بأن يفوض فرد مثلاً، أو شعب، إلى شخص أو أشخاص إدارة شؤونهم. كما أنهما يقبلان الإنشاء العقدي عليهما، بأن يكونا مورداً لمعاملة بين طرفين: أحدهما، أفراد الشعب والآخر، الأفراد الذين يريدون الحكم، كما تشهد بذلك حياة الناس العاديين الذين بنوا حياتهم على أسس غير دينية، بل كان أمراً رائجاً في كل العصور وعلى مر الدهور. وبناء عليه، فإن العلاقة التي تحكم الناس مع حكامهم هي علاقة العقد الاجتماعي الذي على أساسه يفوض الحكام بالحكم، ويلزم الناس بإنفاذ أحكامهم. وإذا تم هذا العقد فإنه يكون واجب التنفيذ بحكم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1]، وقول النبي ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم»[2].

ولكنك بالتأمل بما ذكرناه في الوجه السابق تعرف أن هذا الطرح لا مجال لتطبيقه في مجتمع إسلامي، أو في الأمة الإسلامية. وهو ربما يصلح وجهاً لتبرير وجه إلزام الناس بالعمل بالقانون والتشريعات التي تصدرها حكوماتهم في المجتمعات غير الإسلامية، إذ لديهم حاجة لتبرير وجه شرعية الحكم والحكام، وما هو الملزم للناس بإجرائها والعمل بها. وقد طرحت بقوة نظرية العقد الاجتماعي في الغرب لملء الفراغ التنظيري في هذه المسألة. أما المجتمعات

---

(١) سورة المائدة، الآية ١.

(٢) وسائل الشيعة ـ للحر العاملي، ج ١٥، ص ٣٠، طباعة دار الكتب الإسلامية ـ طهران. راجع أيضاً: فتح الباري ـ لابن حجر العسقلاني، ج ٤، ص ٣٧١.

الإسلامية فلا يتم فيها ذلك، بل يمكن النقاش في القضية حتى في المجتمعات غير الإسلامية.

ولنا أن نسجل الملاحظات التالية:

أولاً: إن نظرية العقد لا تثبت ولاية الأمة على نفسها، وإنما تثبت أنه إذا كانت الأمة ولياً على نفسها فلها أن تعقد هذا العقد. والمطلوب في هذا البحث ليس إثبات شرعية العقد على فرض أن للأمة هذا الحق، بل البحث عما إذا كان لها الولاية على نفسها. فالفرق بين الأمرين واضح، وبالتالي، لا يصح الاستدلال بالآية أو الرواية على ذلك.

ثانياً: إن الآية والرواية لا تلزمان إلا طرفي العقد، أما الذي لم يقم بذلك العقد فلا يلزم بأحكام حاكم لم يعقد معه عقداً، مثل الأقلية الذين يرفضون إما شكل الحكم أو نظامه، أو أحكامه.

ثالثاً: إن الأمة إما أن تتفق فيما بينها على حاكم ونظام حكم أو لا تتفق. لا كلام لنا مع الاتفاق إلا أنه غير ممكن الحصول عادة؛ أما إذا لم تتفق فهذا يعني أن المتعين الأخذ برأي الأكثرية، ولازم ذلك أن هناك أقلية لا عقد لها مع الحاكم، فمن أين تلزم بالعمل بأحكامه وقوانينه؟

فإن قيل: بأن هناك عقداً آخر بين أفراد الأمة أنفسهم يتفقون فيه على هذه الطريقة من التعاطي مع حالة الاختلاف، أي إن كل المجتمع يتفق على أن يكون المعيار هو الأكثرية من دون أي خلاف بينهم على ذلك، فالأقلية إن لم يأت الحاكم الذي تريده، ولم تشرع

القوانين التي تؤيدها، تكون قد ألزمت نفسها في العقد المذكور بتقبل نتائج الأكثرية.

قلنا: لكن هذا فرع أن يتفق كل أبناء المجتمع على هذا المعيار، وهذا أيضاً مستحيل عادة، وثانياً، يحتاج العقد المذكور إلى التجديد كلما ظهرت أجيال أخرى جديدة لأن الأبناء لا يلزمون بما يتفق عليه الآباء، كما أن الذي يستوطن حديثاً في هذا المجتمع لن يلزم بما وجده إلا بعد أن يعقد العقد نفسه.

ثم من هو الذي يلزم الناس بالعقد ما دام هذا من حقوقهم؟ فلهم أن يعقدوا ولهم أن لا يعقدوا، وكيف السبيل أمام من يشترط في العقد أن تكون النتائج كما يريد، فهل هناك ما يمنع من ذلك؟

الوجه الخامس: قضية خلافة الإنسان:

ومن الوجوه التي يتمسك بها أيضاً لإثبات ولاية الأمة على نفسها، قضية خلافة الإنسان التي أقرها القرآن الكريم في عدة آيات منه، كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[3]، وغيرها من الآيات.

---

(١) سورة فاطر، الآية ٣٩.
(٢) سورة النور، الآية ٥٥.
(٣) سورة البقرة، الآية ٣٠.

وبناء عليه فالإنسان خليفة الله على أرضه، هو صاحب الصلاحيات المطلقة في إعمار الأرض وإدارة شؤونه، ومنها الحكومة والولاية.

ولكن جمع كل هذه الآيات مع بعضها هنا لمجرد اشتراكها في لفظ الخليفة غير صحيح، لأن المعنى فيها ليس واحداً. فقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ﴾ مثلاً يراد منه تعاقب الأجيال، أو حفظ جيل بعد القضاء على جيل سابق بعذاب من عند الله بسبب تكذيبهم الأنبياء عليهم السلام. فليس لهذه الآية وما يشابهها علاقة بالبحث هنا، ومثله قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ..﴾. فهي نظير قوله تعالى: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنۢ بَعْدِكُم مَّا يَشَآءُ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾[2].

أما آية: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ فإنها تتحدث عن خلق آدم، والدور المطلوب منه. وهنا نحن أمام أحد تفسيرات: إما أن تكون الآية في صدد بيان أن كل فرد من بني آدم هو خليفة، وإما أنها تتحدث عن النوع الإنساني وأنه خليفة، وإما أنها تتحدث عن خليفة من النوع الإنساني دون أن يكون المقصود كل فرد، أو النوع نفسه، بل فئة من النوع.

فإن كان المعنى أن كل فرد من بني آدم خليفة، أو كان النوع الإنساني هو الخليفة، فمن أو ما هو المستخلف عليه؟ لا شك أن

(١) سورة الأنعام، الآية ١٣٣.
(٢) سورة الأعراف، الآية ١٦٩.

المستخلف عليه لن يكون خليفة. وهذا يعني أن القضية ليست قضية حكم وولاية سياسية وقيادة، وإلا لوجب أن يكون كل فرد من بني البشر ولياً وقائداً. لا محالة على هذين التفسيرين أن يكون المقصود بالخلافة نحو خلافة عامة مرتبطة بالبشر والهدف من وجودهم والمطلوب منهم تحقيقه، وهو ما يفترض بكل فرد أو بالنوع أن يحققه، وبهذا المعنى يكون الإنسان كفرد خليفة، ويكون المجتمع البشري كمجتمع خليفة أيضاً. وهذا المعنى يتحقق في الفرد بوصوله إلى مقام العبودية لله تعالى بالإيمان والعمل الصالح، ويتحقق في المجتمع بأن يصير مجتمعاً صالحاً. ولهذا نفت الملائكة عن الإنسان هذه اللياقة عندما تساءلت: «أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك». فالملائكة فهمت من الخلافة معنى لا يتحقق مع سفك الدماء، وطرحت نفسها على أنها المصداق الرفيع لهذه الخلافة، وهي بالتأكيد لا تتحدث عن خلافة سياسية وقيادة وإدارة، بل تتحدث عن خلافة وخليفة تتجلى فيها الصفات الإلهية. والملائكة لم تخطئ في فهم الخلافة؛ وإنما أخطأت في نفي اللياقة عن بني آدم لمجرد أن فيهم من يفسد في الأرض ويسفك الدماء.

والخلافة العامة هي المشار إليها في قوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾[١]، وفي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ

(١) سورة القصص، الآية ٥.

يرثها عبادي الصالحون﴾[١]، وفي قوله تعالى: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً﴾[٢].

وإن كان المعنى أن جمعاً من بني آدم هم الخلفاء، فإن الآية لم تحددهم، ونحن نرجح أن المقصود بهم الأنبياء والأوصياء. وهذه هي الخلافة الخاصة، التي وردت في قوله تعالى: ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق﴾[٣].

وعليه، فالخلافة العامة لاعلاقة لها بمسألة الحكم، وأما الخلافة الخاصة فهي ليست شأناً عاماً لكل فرد، بل تختص بقوم يختارهم الله تعالى.

الوجه السادس: ولاية عدول المؤمنين:

وقد يتمسك لولاية الأمة على نفسها بما اشتهر بين الفقهاء تحت عنوان «ولاية عدول المؤمنين». إلا أن التمسك بذلك مبني على أن هذه الولاية ثابتة لعدول المؤمنين حتى مع وجود الفقهاء، ليكون المؤمن الفقيه مع غير الفقيه متساوياً في ذلك، مع أن الكل اتفقوا على أن ولاية عدول المؤمنين هي على فرض عدم وجود فقيه كفوء لمنصب الولاية. ويمكن لمزيد من التفاصيل مراجعة كتاب «الفقيه

والسلطة والأمة». مع أن ولاية عدول المؤمنين لا تأتي من الأمة، بل هي ثابتة بدليل مستقل، وبالتالي، فهي كولاية الفقيه أجنبية عن فكرة ولاية الأمة على نفسها.

الوجه السابع: الخطابات القرآنية المتعلقة بالحكم موجهة للأمة:

وهذا الوجه من أقوى الوجوه التي يتمسك بها لولاية الأمة على نفسها، وبها تمسك العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين على ما لمح إليه في بعض كتبه[١]، رغم أنه لم يكتب كتاباً خاصاً بولاية الأمة على نفسها كما وعد، وسبقه الأجل قبل أن يتمكن من ذلك. وهذه الآيات هي المتضمنة للتكاليف الاجتماعية العامة التي لوحظ فيها مصالح المجتمع الإسلامي بما هو مجتمع، وخوطبت بها الأمة لتنفيذها، مع أن تنفيذها متوقف على القدرة وبسط اليد، أو أن المنفذ هو الحاكم. ولهذا تكون هذه الخطابات دليلاً على أن الأمة المطالبة بالتنفيذ هي المطالبة بالحكم؛ فالحكم يكون من حقوقها، وبالتالي، فهي ولية أمر نفسها، فإن لم تتمكن مجتمعة من التنفيذ، وكانت ضرورات الحياة تقتضي أن يتصدى جمع من الناس لذلك، فالأمة هي التي توكلهم وتعينهم.

ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[٢]. وقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ

---

(١) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص ٤١٠.
(٢) سورة آل عمران، الآية ١٠٤.

﴿ٱلْمُنكَرِ﴾[١]. وقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللَّهِ﴾[٢]. وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾[٣]. وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾[٤]. إلى غير ذلك من الآيات.

ويكفي رداً على ذلك أن الآيات لو كانت في مقام بيان أن الأمة هي صاحبة الشأن في إجراء كل ذلك، وأن عليها هي أن تختار من يقوم بذلك، وأن تكون هي صاحبة الولاية، لكان يفترض أن يبدأ بتطبيق هذا المعنى في عهد رسول الله ﷺ، لأن هذه الآيات وأمثالها لا تختص بزمن ما بعد رسول الله ﷺ، بل تشمل زمانه ﷺ قطعاً. وبناء عليه، لا ولاية لرسول الله ﷺ إلا إذا فوضته الأمة، كما هو مقتضى الاستدلال بالآيات على ولاية الأمة على نفسها، وهذا باطل على ما بيناه في مسألة البيعة.

ثم إن الخطابات القرآنية وإن كانت موجهة إلى الأمة؛ إلا أن ذلك لا يعني أكثر من لزوم التزام الشريعة لزوماً تكليفياً، مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومثل جلد الزانية والزاني، والقيام بالقسط والشهادة لله والصدق فيها، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة. ولا ملازمة بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي. فالتكليف وإن كان

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١١٠.
(٢) سورة النور، الآية ٢.
(٣) سورة النساء، الآية ١٣٥.
(٤) سورة الحج، الآية ٤١.

موجهاً للأمة لكن هذا لا يتنافى مع كون ولاية الحكم بيد غيرها، يختاره الله تعالى ورسوله، إما بالاسم كما في الأوصياء المعصومين عليهم السلام، أو بالوصف كما هو الحال في نظرية ولاية الفقيه. ولهذا لم يستفد أحد من علمائنا أي تصادم بين كل أدلة المعروف بالمعروف والنهي عن المنكر، وتنفيذ الواجبات وبين أدلة ولاية الفقيه حتى الذين حرصوا على تمحيصها ومناقشتها بكل قوة، بل رأوا أن تلك الخطابات إنما تدل على التكليف ولا تدل على من يحكم. فالأمر بجلد الزانية أو الزاني لا يدل على من له الحكم على فلانة أو فلان بأنها زانية، أو زان. فهل هذا يعني أن الأمة هي التي تحكم بذلك ليكون لها منصب القضاء؟ والأمر بالجلد هنا ـ في الحقيقة ـ بهدف منع الناس من أي رأفة بالزانية والزاني، أو السارق والسارقة، حتى لا يتم تبديل الأحكام تحت حجج مختلفة، كما يحاول الكثيرون أن يشيعوا هذه الأيام سعياً منهم وراء إسقاط نظام العقوبات، معتبرين ذلك نظاماً قديماً قد عفى عليه الزمن، وأن الوضع الحالي لا يتحمل هكذا عقوبات، وأن الزمان قد تغير. فالقرآن نص على هذه العقوبة حذراً من أن تراودنا هذه الأوهام، فهو الذي شرع ولم يكل إلينا أمر الموافقة على شريعته، ولا علق استمرارية التشريع على رضانا، معاذ الله تعالى أن يشرع حكماً ثم يدع للناس أن يختاروا فيه اعتماداً على أهوائهم، ولهذا كان الخطاب بالحكم موجهاً لجميع الناس، والله العالم.

وعلى كل حال، فهذه الآيات لا تنافي ولاية الفقيه حتى تجعل في مقابلها، كما لا تنافي ولاية النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام. فإما أن نبدأ بالمنافاة من عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، أو نعرض عن الاستدلال بها.

ملاحظات عامة على نظرية ولاية الأمة على نفسها:

الملاحظة الأولى: إنها نظرية لا زالت مبهمة، ولم تقدم صورة واضحة عنها حتى نتمكن من معالجة الموضوع فيها حتى النهاية.

الملاحظة الثانية: إنها يمكن اللجوء إليها إذا لم يتم دليل ولاية الفقيه لا عقلاً ولا شرعاً، وقد بينا في كتاب «الفقيه والسلطة والأمة» أنها تامة شرعاً وعقلاً.

الملاحظة الثالثة: إن ولاية الأمة على نفسها لن يتحقق لها مصداق صحيح إلا إذا اتفقت الأمة كلها من دون أي استثناء، وبما يشمل الأجيال اللاحقة، وكل من يدخل في الإسلام بعد ذلك، على حاكم واحد، وشكل الحكم وتفاصيله. فلو اختلفت الأمة بين أكثرية وأقلية، لخرج الأمر عن كونه من ولاية الأمة على نفسها، ولصار من ولاية جزء من الأمة على جزء آخر منها. فإذا فسرت ولاية الأمة على نفسها بولاية الأكثرية، لكان هذا تقييداً لسلطة الأمة، بإجبار جزء منها على العمل برأي الأكثرية.

الملاحظة الرابعة: ولو سلمنا أن ولاية الأمة تعني ولاية الأكثرية على جميع الأمة، أو افترضنا أن الأمة اتفقت من دون أي خلاف، فهل يحق للأمة أن تختار للحكم بينها أي شخص كان فقيهاً كان أو غير فقيه، عادلاً أو فاسقاً، مسلماً أو كافراً؟ أي: هل تلزم بشخص ذي مواصفات محددة، أم يترك لها أمر اختيار الشخص من دون أي ضابطة من حيث المواصفات؟ فإن كان هناك مواصفات لا بد من رعايتها فهذا تقييد لولاية الأمة على نفسها، إذ

صارت مجبرة على اختيار شخص محدد الصفات، ولا أقل من العدالة والإيمان والكفاءة.

ثم هل لها أن تختار أي نظام حكم تريد أم هي مضطرة لتنفيذ الشريعة الإسلامية؟ لا شك أنها ملزمة بالشريعة، وإلا كيف استدللنا بالآيات والخطابات الموجهة للأمة على أنها دليل على ولاية الأمة على نفسها، فهل نستدل بها ثم نسمح للأمة بأن لا تعمل بتلك الخطابات؟ فإذا لزم عليها اختيار الشريعة، وتفويض من يطبق الشريعة، فهذا تقييد آخر لولاية الأمة على نفسها.

ثم ما هي الصلاحيات التي يمكن للأمة أن تعطيها للحاكم؟ وما هي الصلاحيات التي لها نفيها عنه؟ فهل لها أن تعطيه صلاحيات زائدة عن المعصوم عليه السلام؟ وهل لها أن تمنعه من بعض الصلاحيات التي يحتاجها الحاكم في إدارة الشؤون؟ وهل عليها رعاية الشريعة في الصلاحيات أم لا؟ وهل عليها أن تقتصر على موارد الحسبة أم تكون أعم؟ فإن ألزمناها برعاية الشريعة في الصلاحيات، وألزمناها بعدم تجاوز الحاجة في إعطاء الصلاحيات، فيقتصر منها على ما يحتاجه الحاكم في إدارة البلاد، كان هذا تقييداً آخر لولاية الأمة على نفسها.

إن كل هذه التقييدات تتفق مع نظرية ولاية الفقيه، فالحاكم لا بد أن يحكم وفق الشريعة الإسلامية، ولديه صلاحيات محددة لا تتجاوز صلاحيات الإمام المعصوم عليه السلام، ولا تقل عن موارد الحاجة، وما بينهما محل خلاف حتى بين أنصار ولاية الفقيه؛ والحاكم له مواصفات من عدالة وإيمان بالإسلام والتزام به وكفاءة. يبقى دور الأمة فقط هو في تسمية الشخص، لا في أي شيء آخر،

ويبقى الخلاف الوحيد أن الفقاهة هل هي شرط في الحاكم أم ليست شرطاً؟ فإن كانت شرطاً فالأمة ملزمة بانتخاب فقيه، وإلا فهي مخيرة. وإذا اشترطنا الفقيه واشترطنا الأعلم أو الأصلح، فهي ملزمة باختياره فلا تتخير بين فقيه وفقيه.

إذن، مع كل القيود التي تقدمت، نجد أن نظرية ولاية الأمة على نفسها تنحصر في حدود اختيار الحاكم، بعد أن علمنا المواصفات والدور من الشريعة الإسلامية. فأين هي ولاية الأمة على نفسها إذن؟ ونظرية ولاية الفقيه تقر بأن الأمة مطالبة باختيار الفقيه عبر انتخابات وفق آلية محددة ليس هنا محل تفصيلها.

ولأجل هذا كله ورد عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ما ولت أمة أمرها رجلاً قط وفيهم من هو أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفالاً حتى يرجعوا إلى ما تركوا»[1]. فلو كان ذلك حقاً لها، فلماذا هذا التحذير؟!

الملاحظة الخامسة: إن نظرية ولاية الأمة على نفسها، هي نظرية الانقلابات المتكثرة واللاإستقرار الاجتماعي، والتخلي عن الدين كشرع يحكمنا في كل صغيرة وكبيرة. فإننا إذا بنينا على ولاية الأمة على نفسها بدون ضوابط، وجعلناه حقها الحصري، فستبرز مجموعة تساؤلات لتثير المخاوف وتعبر عن قلق كبير تستبطنه تلك النظرية لتصير مصالح الأمة في معرض التسيب والزوال، ويصير الإسلام اسماً بلا رسم، تتخلى عنه الشعوب والأجيال. فإنه لو لم تكن للفقيه العدل

---

(١) الأمالي ـ للشيخ الطوسي، ص ٥٥٩.

الكفوء ولاية يتمكن من خلالها من إلزام الأمة بسلوك الطريق الصحيح، واحتاج إلى تفويض من الأمة لذلك، فهذا سيعرض الأمة للفساد ولتسلط المنحرفين عليها، وسيفسح المجال أمام ظهور حكومات لا علاقة لها بالإسلام. وفي هذا تضييع للهدف المنشود وراء تشريع وتشكيل حكومة إسلامية ترعى شؤون المسلمين في عصر الغيبة، إلى أن يظهر الإمام الحجة (عج). ثم ما أسهل أن تسيطر قلة قليلة على أكثرية كبيرة من خلال سلطة الإعلام والمال، ومن خلال نمط تثقيفي تربوي معين. فبدل أن تكون الولاية للأمة على نفسها، وهو الشعار البراق الذي نغش فيه أنفسنا تحت حجة أننا صرنا راشدين، نكون قد أعطينا الولاية لتلك الفئة القليلة وبعناها بأقل الأثمان.

إن نظرية ولاية الفقيه تتضمن ضمانة كبرى للبقاء قدر الإمكان في الطريق الصحيح، بينما نظرية ولاية الأمة على نفسها ـ كنظرية في باب الحكم والإدارة، لا كطريقة في الاختيار والانتخاب ـ لا تحمل أي ضمانة إلا شعاراً أجوف أننا صرنا راشدين لأننا اكتشفنا الكثير من أسرار الكون، بل ليس فيها إلا عوامل الانحراف ومخاطرات نعتقد أنه لا يمكن أن يسمح بها الإسلام، إلا إذا تنزلنا عن مبدأ الحكومة الإسلامية، كما ينادي بذلك بعض المبهورين بالديمقراطية الغربية.

الملاحظة السادسة: إن ولاية الأمة على نفسها، لا يمكن الإقرار بها إلا إذا بلغت الأمة مرحلة من الرشد تملك كل عناصر الأمان والاطمئنان إلى عدم الانحراف عن الشريعة ومقاصدها. وبناء عليه، يأتي سؤالان موضوعيان بعيداً عن الشعارات العاطفية البراقة التي لا تغني ولا تسمن عند مواجهة الحقيقة:

السؤال الأول: ماذا نفعل حتى تبلغ الأمة هذه المرحلة، وهي مرحلة يمكن أن تسمى الأمة حينئذٍ «الأمة المعصومة»؟

السؤال الثاني: هل يمكن للأمة أن تبلغ هذه المرحلة؟ فإن كان الجواب بالإيجاب، فهذا يعني إمكانية الاستغناء عن المعصوم، فهل هذا هو المقصود؟ لا شك أنه مقصود الكثيرين ممن أساؤوا الاستفادة من شعار ولاية الأمة على نفسها، لكنه بالتأكيد ليس مقصود من أطلقها.

الملاحظة السابعة: إن نظرية ولاية الأمة على نفسها، مصداق من مصاديق إيكال الله تعالى الإنسان إلى نفسه. وهذا لا يكون إلا عقوبة للإنسان من قبل الله تعالى، فإن كان الأمر كذلك فالنظرية لا تستحق أن يتم التغني بها، علماً أننا نعتقد أن الأمة وإن عوقبت بحرمانها من إمام زمانها، لكن لا نعتقد أن العقوبة بلغت هذا الحد، بأن يترك للأمة أن تدير شؤونها في عصر الغيبة كما تهوى من دون أي ضوابط، فهذا تيئيس للأمة من أن تلقى إمامها، وهي الممتحنة في غيبته امتحاناً يرتبط بظهوره عجله الله تعالى.

الفصل الخامس

ولاية الفقيه
بحث تاريخي في المفهوم، وإشارة إلى بعض الأحكام

ولاية الفقيه من ناحية تاريخية:

أثار انتصار الثورة الإسلامية المباركة في إيران تحت قيادة الإمام الخميني (قده) تساؤلات جمة حول مبدأ ولاية الفقيه؛ أحدها: هل إن هذه النظرية من بدائع الإمام الخميني (قده)، أم إنها فكرة قديمة في التاريخ الفقهي الجعفري؟ ولم يكن هذا السؤال مختصاً بالمفكرين والباحثين في الساحة الثقافية العامة، بل طرحه أيضاً جملة من طلاب العلوم الدينية.

وفي الجواب عن هذا السؤال نجد عدة اتجاهات:

الاتجاه الأول: إن هذه النظرية لم تكن معروفة لدى العلماء الأقدمين، وإنما هي من نتاجات العلامة النراقي الذي فصل فيها في كتابه «عوائد الأيام»، وفي أحسن التقادير هي من نتائج المحقق

الكركي صاحب «جامع المقاصد»، وقبل ذلك لا نجد مظاهر تدل على القبول بهذه النظرية أو مناقشتها. ثم إن الذين بحثوا في هذه النظرية لاحقاً قد أنكروها ولم يوافقوا على ما يدعى كونه أدلة عليها.

الاتجاه الثاني: إنها نظرية مطروحة سابقاً إلا أن المشهور بين العلماء السابقين واللاحقين إنكارها، إلا ما يتعلق بمجالات محددة، مثل الولاية على القصر والأيتام والخمس.

الاتجاه الثالث: إنها نظرية مطروحة سابقاً، والمشهور بين العلماء السابقين واللاحقين القبول بها، بل هو محل وفاق بينهم لولا ما ظهر في عصرنا الحالي من تردد لدى بعض المفكرين الشيعة، وإنما اختلفوا في دائرة الصلاحيات الممنوحة للفقيه في هذه الولاية؛ إلا أن ما اتفقوا فيه يكفي لكي يستند الفقيه إليه كي يدير شؤون الأمة في مجالاتها المختلفة: سياسياً وعسكرياً واقتصادياً وأمنياً.

والذي نعتقده أن الاتجاه الثالث هو الاتجاه الصحيح، وأن كلا الاتجاهين السابقين ناشئان من عدم بذل الجهد الكافي في معرفة آراء العلماء، ولا في معرفة المصطلحات المتداولة في هذه القضية الدالة على مضمون الولاية. ولقد دلنا البحث المعمق على عدم صحة ما ينسب إلى كثير من علمائنا من القول بإنكار الولاية، بمن فيهم الشيخ الأنصاري والسيد الخوئي وآخرون.

إن الشبهة الموجودة في الحوزات العلمية حول التساؤل المشار إليه تنحصر لدى طلاب العلوم الدينية، أما العلماء فهم لا يرون إلا الاتجاه الثالث.

لا ندري الزمن الذي تسربت فيه الشبهة إلى طلاب العلوم الدينية، لكن يبدو أنها كانت بتأثير من بعض أساتذة «المكاسب» للشيخ الأنصاري الذين التقطوا منه عبارة تفيد أن دون إثبات الولاية خرط القتاد، مع أنه لم يكن بصدد نفي الولاية للفقيه إلا بنحو الجعل التشريعي نصاً، لا الولاية ولو بدليل العقل.

إن كل ما ذكرنا يحتاج إثباته إلى متابعة مفصلة واستقراء واسع لن تتسع له هذه المقالة، ولذا سنختصر البحث لنؤكد على أن مسألة ولاية الفقيه كانت معروفة ومقبولة، وإن تم التعبير عنها بعبارات مختلفة، وإن اختلفوا في الدليل عليها بين قائل بالنص وقائل بالعقل.

ففي «المقنعة» للشيخ المفيد (ت ٤١٣) يعطي حق إقامة الحدود لمن نصبه أئمة الهدى عليهم السلام من الأمراء والحكام، ثم يعقب على ذلك بأنهم فوضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان، وله فيها أيضاً تعبير «الناظر في أمور المسلمين»، وأصرح تعبير له قوله: «وإذا عدم السلطان العادل كان لفقهاء أهل الحق العدول من ذوي الرأي والعقل والفضل أن يتولوا ما تولاه السلطان». وقد وافقه على كل

ذلك ابن إدريس الحلي (ت ٥٩٨) في «السرائر». ومثل هذه التعبيرات نجدها عند الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠) في «الخلاف» و«النهاية»، وهي من المتون الملحقة بالروايات فيعتبر الحاكم منصوباً لاستيفاء الحقوق وحفظها وترك تضييعها، وقد سماه أيضاً بالناظر في أمور المسلمين. ويعتبر أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧) في كتابه «الكافي» أن للفقيه الجامع للشروط النظر في مصالح المسلمين، وإحياء السنن وإماتة البدع، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن عليه أن يتخير الحكام النائبين عنه في البلاد، وعليه أن يختار من الفقهاء، فإن لم يجد فعليه تأمين أهل الكفاءة من المؤمنين. وقد وصف المحقق الحلي صاحب «الشرائع» (ت ٦٧٦) الحاكم بأنه منصوب للمصالح. ومثله العلامة الحلي (ت ٧٢٦) في «تذكرة الفقهاء» الذي وصف الفقهاء بنواب الإمام عليه السلام وأطلق، بل ذكر فيها أن السلطان العادل، هو الإمام العادل أو من يأذن له الإمام ويدخل فيه الفقيه المأمون القائم بشرائط الاقتداء والحكم؛ كما أنه نقل كلام المفيد ووافقه عليه. وفي نهاية الأحكام له تعبير عن الفقيه بأنه «نائب الإمام عليه السلام فكان له ولاية ما يتولاه». ويعرف الشهيد الأول (ت ٧٨٦) في «الدروس» القضاء بأنه ولاية شرعية على الحكم في المصالح العامة من قبل الإمام عليه السلام. ويصرح الشهيد الثاني (ت ٩٦٥) في «مسالك الأفهام» بأن الفقيه منصوب للمصالح العامة، وأن الحاكم ولي عام وبأنه والي المصالح العامة. ويظهر من المقدس الأردبيلي (ت ٩٤٠)

في «مجمع الفائدة والبرهان» الإجماع على أن الفقيه الجامع للشرائط نائب من قبل أئمة الهدى عليهم السلام في جميع ما للنيابة فيه مدخل، ويذكر أن دليل ولاية الحاكم على من لا ولي له أنه لا بد من ولي وليس أحد أحق منه. وصرح كاشف الغطاء (ت ١٢٢٨) في كتابه «كشف الغطاء» بأن النائب العام من العلماء الأعلام يقوم مقام الإمام عليه السلام. كما يصرح السيد علي الطباطبائي في «رياض المسائل» (ت ١٢٣١) بأن الحاكم الفقيه له الولاية العامة على جميع المصالح العامة، وهذا الرأي هو رأي الشيخ الأنصاري (ت ١٢٤٥)، لكن بمقدار ما يقتضيه دليل الحسبة؛ أي في الأمور التي تكون مشروعية إيجادها في الخارج مفروغاً عنها، بحيث لو فرض عدم الفقيه كان على الناس القيام بها كفاية كما صرح به في «المكاسب». وبهذا المقدار اعترف أيضاً اليزدي صاحب «العروة الوثقى» (ت ١٣٣٧). ويسلم الأصفهاني (ت ١٣٦١) في «حاشيته» على المكاسب بكون الفقيه نائباً عنه فيما يرجع إلى أمور المسلمين، التي تكون وظيفة الإمام عليه السلام - بما هو رئيس المسلمين - أن يتصدى لها. وبمقدار ما يقتضيه دليل الحسبة يعترف السيد محسن الحكيم بولاية الفقيه فيها في كتابه «مستمسك العروة الوثقى». ويعتبر السيد البروجردي في «بحثه حول صلاة الجمعة» أن ثبوت الولاية للفقيه في الأمور العامة لا يحتاج إلى دليل بعد فرض عدم إمكان إهمال التعيين، فالمطلوب عنده إثبات الحاجة إلى الولي في مورد ليكون هذا الولي هو الفقيه

إجماعاً. وللسيد الخوئي كلام واضح في ولاية الفقيه في كتابه «حول الجهاد» في كل مورد نحتاج فيه إلى ولي كما في الجهاد الابتدائي، حيث يرى مشروعيته في عصر الغيبة. وللسيد عبد الأعلى السبزواري في «مهذب الأحكام» كلام يعتبر فيه أن مقتضى فطرة الأنام أن الفقيه الجامع للشرائط بمنزلة الإمام إلا ما اختص بالمعصوم، ويستهجن التشكيك في ولاية الفقيه. وممن صرح بثبوت الولاية للفقيه السيد الكلبايكاني، وهذا الرأي معروف عنه كما هو مشهور عن جامع المقاصد والنراقي وصاحب الجواهر والشهيد الصدر.

فليست ولاية الفقيه بالمسألة الطارئة، بل هي قديمة قدم القول بالمرجعية ومنذ أن بدأ عصر الغيبة؛ فكانت الترجمة الفعلية البارزة في كلمات العلماء لقول الحجة عليه السلام: «فأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»، ولم يخل الخلاف في صحة الحديث أو في دلالته ودلالة غيره من الأحاديث التي تذكر في هذا المجال من الاتفاق على ولاية الفقيه، ولو من باب دليل العقل والحسبة، والنماذج التي ذكرناها على اختلاف الأزمنة تؤكد تلك الحقيقة.

واشتراط الفقاهة والاجتهاد في الحاكم ليس من مختصات المذهب الإمامي؛ بل هو منقول عن عدد من فقهاء أهل السنة، مثل الماوردي في «الأحكام السلطانية»، والقاضي أبي يعلى الفراء في كتاب «الأحكام السلطانية»، والباقلاني في «التمهيد»، وعضد الدين

الإيجي في «المواقف»، وأيده الشريف الجرجاني في «شرحه» له والنووي في كتاب «المنهاج»، وآخرون غيرهم.

ولاية الفقيه: المفهوم:

بعيداً عن مشتقات ومعاني مادة كلمة «ولاية» فإنما تعني بالولاية المضافة للفقيه الطاعة والالتزام العملي بما يقوله الفقيه في دائرة الصلاحيات المتاحة له. فهي إذن حق الفقيه على الأمة في أن تطيعه في أحكامه وقراراته في الدائرة المشار إليها.

وتنطلق نظرية ولاية الفقيه من منطلقات عقلية شرعية تارة، ونصية لفظية تارة أخرى.

أما **المنطلقات العقلية الشرعية** فهي: إنا علمنا أن الشريعة بالنحو الذي هي عليه قد تضمنت تشريعات لا يمكن إقامتها إلا في ظل حكم إسلامي، كما أنها شريعة تسعى فيما تسعى إليه إلى حفظ الحقوق، وحفظ النظام وتحقيق العدل؛ فليست القضية في الإسلام أن شريعة ألقيت يقع أمر تطبيقها على كاهل الفرد. فالشريعة كل متكامل فيها ما هو فردي، وفيها ما هو اجتماعي؛ والشق الاجتماعي منها أكبر بكثير من الشق الفردي. وإذا أمكن تطبيق الشق الفردي بمعزل عن حكم إسلامي فإن تطبيق الشق الاجتماعي يكاد يكون مستحيلاً، إلا في بعض الشؤون القليلة، مثل الشؤون المالية. فكيف لنا أن نطبق النظام الحقوقي والقضائي والاقتصادي والسياسي في الإسلام، إن لم تكن

هناك حكومة ومجتمعٌ إسلاميان؟ بل إن ما يتعلق بالشق الفردي يحتاج أيضاً إلى حكومة إسلامية ترعاه، فإن الحكومة الإسلامية مسؤولة عن تحقيق كل ما يساعد على إيصال الفرد وهدايته إلى حسن التطبيق، وإن كثيراً من الانحرافات التي نشهدها هي جراء عدم تمتع الإسلام بالسلطة التي تعينه على نشر الأجواء ورفع العوائق أمام الأفراد.

إذن، لا بد من حكومة إسلامية، ولا بد من حاكم في هذه الحكومة. والحاكم لا بد أن تتوفر فيه مجموعة مواصفات، منها ما يتعلق بقدرة الحاكم على القيادة وإدارة البلد، وحسن اختيار المعاونين وقدرته على تحمل المسؤولية، واتخاذ المواقف المطلوبة. وهذا كله يفترض في الحاكم الكفاءة والتقوى، والخصال الحميدة من حلم من دون إغراء بالقبيح، وعدل من غير تيئيس، وشجاعة من دون تهور، وفقاهة بالشريعة.

إذن، ليست «ولاية الفقيه» نظرية تختزل الشروط لتشمل كل فقيه، فالفقيه إن لم تتوفر فيه الشروط الأخرى ليس أهلاً للحكم مهما بلغت من الفقه مراتبه. وليست ولاية الفقيه نظرية تبيح للفقيه أن يتصرف كما يحلو له، بل هو كغيره من المسلمين محكوم للقانون الإسلامي لا يجوز له أن يتعداها، فإن تعداها فقد صفة العدالة والتقوى، وإن لم يحسن تطبيقها لجهله بوقائع الأمور وما يجري في الزمان والمكان فقد صفة الكفاءة.

ومن المعلوم أن الإمامية يشترطون في الأساس العصمة في

الحاكم والإمام؛ ولهذا من الطبيعي أن نستنتج أن نظرية ولاية الفقيه ليست نظرية أولية دائمة ثابتة، بل هي ثانوية اضطرارية بسبب غيبة الإمام الثاني عشر، تنقطع بظهوره أو عند حضوره.

وإذا كانت نظرية ولاية الفقيه نظرية لتسيير الأمور في الحالة الطارئة التي طال أمدها، وإذا كان الفقيه المتولي للحكم غير معصوم فمن الطبيعي أن نقر بأن هامشاً من الأخطاء سيقع، وهذا الهامش يمنعنا من الإقرار بوجود ضمانة كاملة في نظرية ولاية الفقيه، مثلما أنه لا ضمانة كاملة في أي نظرية أخرى لا ترتكز على عصمة الولي والحاكم، فيكون البحث في ظل عدم المعصوم عن نظرية يكون هامش الخطأ فيها أقل قدر ممكن، وليس البحث عن نظرية ينعدم فيها هامش الخطأ. والمدّعى في نظرية ولاية الفقيه أنها تتضمن هذا الأقل قدراً من ذلك الهامش؛ إلا أنه مع وجود هذا الخطأ يجب إطاعة الفقيه، لأن التخلف عن إطاعتها يستلزم مجموعة محاذير على مستوى استقرار البلد وتحقيق المصالح، هي أخطر من وجود الخطأ نفسه.

أما المنطلق النصي فيستند إلى جملة نصوص:

منها ما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا، قيل: يا رسول الله وما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتباع السلطان فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم»[1].

---

(١) أصول الكافي، باب المستأكل بعلمه، ج!، ص٣٧.

والشاهد في هذا النص أنه ﷺ جعل الفقهاء أمناء الرسل، فهم الذين يتحملون أمانة الرسل، كل الرسل، بمن فيهم رسول الله ﷺ، وأمانتهم عليهم السلام هي بحفظ ما كانوا يقومون به ويسعون إليه، ولا شك أن الحكم من أهم ما فعله رسول الله ﷺ. فليس كونهم أمناء يقتصر على الدور التبليغي، بل يشمل كل ما سعى الأنبياء لإجرائه؛ ومنها إجراء الحدود وحفظ الشريعة والسنة وتطبيقها.

ومن ذلك: ما في نهج البلاغة: «أيها الناس. إن أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه»[١]

ومن ذلك التوقيع المروي عن صاحب العصر والزمان: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»[٢].

صلاحيات الحاكم:

ثم إن حكومة الفقيه تحتاج إلى صلاحيات، ويمكن استكشاف هذه الصلاحيات من خلال مجموعة معطيات قد تتداخل فيما بينها:

منها: ملاحظة المهام التي تحتاجها الحكومة في إدارة شؤون البلاد فإنه لا بد أن تثبت هذه الصلاحيات للحاكم الفقيه إذ لا ولاية لغيره وفقاً للأدلة التي تبنى عليها نظرية ولاية الفقيه.

(١) نهج البلاغة، شرح الشيخ عبده، ج١، ص٣٦.
(٢) الغيبة ـ للشيخ الطوسي، ص ١٧٦.

ومنها: ملاحظة النصوص الواردة والتي ذكرت جملة من المهام المنوط بها منصب الحكم في الإسلام؛ مثل ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة في رده على مقالة الخوارج: «لا حكم إلا لله»، قال: «ولكن هؤلاء لا يقولون لا إمرة إلا لله، وإنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن ويقاتل به العدو وتأمن به السبل ويؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح به بر ويستراح من فاجر» مع تحفظنا على ما نقل عنه عليه السلام من عبارة: «أو فاجر» لأنه يتناقض مع نفس الأهداف التي ذكرها الإمام عليه السلام في النص نفسه، خاصة: «ويستراح من فاجر».

ومنها: ملاحظة الأمور التي اهتم الشرع بوجودها ولا يمكن للفرد أن يقوم بها، فكانت شأناً من شؤون الحكومة؛ مثل رعاية الفقراء، وتأمين التوزيع العادل للفرص إزاء الاستفادة من الثروات الطبيعية.

وإذا راجعنا هذه المعطيات سنجد أن بإمكاننا الوصول إلى مجموعة صلاحيات هي، على سبيل المثال لا الحصر:

١) أنه العين الساهرة على تطبيق الشريعة والنظام.

٢) أنه المسؤول السياسي الأول عن اتخاذ جميع القرارات السياسية، والمسؤول عن تعيين الأشخاص في المواقع السياسية التي يحتاجها في إدارة البلد بحسب المصالح العامة

٣) وهو المسؤول العسكري والقائد العام للقوات المسلحة وجميع تشكيلاتها التنظيمية.

٤) وهو صاحب قرار الصلح والحرب والمسؤول عن تحصين الثغور وتنظيم الجيوش لدفع الأعداء ولكل الحالات العسكرية الطارئة حتى لا يفجأهم العدو.

٥) وهو الذي يراقب الوضع الاقتصادي والملكية الفردية وينظر فيما إذا كانت هناك حالات استغلال فاحش للثروات الطبيعية، ويحول دون بروز طبقية فاحشة بين الأغنياء والفقراء.

٦) وهو المسؤول عن الأمن بكل مظاهره وفي كل المجالات الاجتماعية.

٧) وهو الذي يعتني بالوضع الثقافي للأمة ويحول دون البدع والتشويه والمسؤول عن كيفية إجراء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الحالات التي تتجاوز المستوى اللفظي.

٨) وبيده طلاق المرأة من زوجها في حالات معينة حددتها الشريعة، وهو ولي الممتنع والغائب، ويجبر المتخلفين عن الحقوق على أدائها.

٩) وهو ولي من لا ولي له، ووارث من لا وارث له.

ولما كان الفقيه شخصاً واحداً غير معصوم لا يأمن الخطأ من نفسه، كان عليه أن يستشير في كل القضايا التي تتوقف عليها إدارته للحكم، فإنه مقام لا يستغني صاحبه عن الاستشارة والنصح؛ ولهذا

عد النصح لأئمة المسلمين من الواجبات الشرعية، فكذلك الاستشارة من الواجبات على الفقيه الحاكم لأنه بمقدار ما كانت الاستشارة وافية كان أبعد عن الخطأ وأقرب إلى الصواب. ولما كان شأن الأمة خطيراً لجهة تحقيق مصالحها وتجنيبها المفاسد؛ بحيث كان أي تساهل في هذا الشأن يعرض بعض المصالح للضياع أو يؤدي للوقوع في بعض المفاسد، كان من مظاهر عدم التساهل إعمال الاستشارة وإن كان القرار في نهاية الأمر بيده، ومن هنا ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: «من استبد برأيه هلك، ومن شاور الناس الرجال شاركهم في عقولهم»، وورد عن الإمام الصادق عليه السلام: «من لم يكن له واعظ من قلبه وزاجر من نفسه ولم يكن له قرين مرشد استمكن عدوه من عنقه»، وفي وصية أمير المؤمنين عليه السلام لولده محمد بن الحنفية: «أُضمم آراء الرجال بعضها إلى بعض ثم اختر أقربها إلى الصواب وأبعدها عن الارتياب.. قد خاطر بنفسه من استغنى برأيه ومن استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطأ». وهنا تظهر صفة أخرى مطلوبة في الفقيه كمظهر من مظاهر الكفاءة، وهي أن يكون على قدرة في تمييز من يصح استشارتهم ومن لا يصح وقد ورد في الأخبار ما يفيد. فعن الإمام الصادق عليه السلام: «استشر في أمرك الذين يخشون ربهم» وعنه عليه السلام: «إن المشورة لا تكون إلا بحدودها فمن عرفها بحدودها وإلا كانت مضرتها على المستشير أكثر من منفعتها له، فأولها: أن يكون الذي تشاوره عاقلاً، والثانية: أن يكون حراً متديناً، والثالثة: أن

يكون صديقاً مؤاخياً، والرابعة: أن تطلعه على سرك فيكون علمه به كعلمك بنفسك ثم يسر ذلك ويكتمه، فإنه إذا كان عاقلاً انتفعت بمشورته، وإذا كان حراً متديناً أجهد نفسه في النصيحة لك، وإذا كان صديقاً مؤاخياً كتم سرك إذا أطلعته عليه، وإذا أطلعته على سرك كان علمه به كعلمك به تمت المشورة وكملت النصيحة»، وعن رسول الله ﷺ: «يا علي لا تشاور جباناً فإنه يضيق عليك المخرج ولا تشاورن بخيلاً فإنه يقصر بك عن غايتك ولا تشاورن حريصاً فإنه يزين لك شرها».

ولاية الفقيه والحرية:

لا تعني ولاية الفقيه أكثر من أن على رأس الحكم في عصر الغيبة الفقيه الجامع لشرائط الحكم وهي: الفقه والعدالة والقدرة على الحكم بين الناس بالعدل والإسلام، على أساس القوانين الإسلامية بالتعاون مع أفراد الأمة علماء ومختصين وشعباً.

وأما ما قد يقوله البعض من أن نظرية ولاية الفقيه تمنع على المسلم أن يبدي رأياً فقهياً أو فكرياً مخالفاً لرأي الفقيه الذي استلم الولاية والحكم، فهذا توهم ناشئ عن عدم فهم نظرية ولاية الفقيه.

إن نظرية ولاية الفقيه لا تعطي ولاية للفقيه في غير الموارد التي تحتاج إليها الحكومة. أما في موارد الأفكار والمعتقدات فإنه لا ولاية للفقيه علينا فيها. فلو كان صاحب نظرية فكرية فلسنا ملزمين بالأخذ بها، بل لنا أن نحاوره ونناقشه كمفكر صاحب وجهة نظر دون نظر

إلى كونه ولياً وحاكماً، كما لنا أن نخالفه في رأيه؛ سواء في الأمور الفكرية العامة أو في الأمور الفقهية. ولذا لن يقفل باب الاجتهاد في الفقه والعلوم الإسلامية على غير الولي. ولذا لو أمرنا الفقيه بأمر فإننا لسنا ملزمين بالاقتناع الفكري والنظري بهذا الرأي، لكن علينا التنفيذ والطاعة، وهذا أمر بيناه بشكل مفصل في كتاب الفقيه والسلطة والأمة، وذكرنا هناك أن المخالفة مع الولي في الرأي لا تجوز مخالفته في العمل، فمن شاء التفصيل فليراجع ذلك الكتاب.

وعدم وجوب الالتزام الفكري والعقلي بآراء الفقيه الولي، هو في الحقيقة من جملة الفوارق بين ولاية الفقيه وولاية المعصوم الذي لما كان قوله وفعله وتقريره حجة إلهية علينا، كان من الواجب موافقته وعدم مخالفته. والفرق نشأ من فكرة تم تأسيسها في بحث ولاية الفقيه، وذكرناها في الكتاب المشار إليه سابقاً، هو أن الصلاحيات التي تثبت للفقيه هي ما كان ثابتاً للمعصوم، من حيث هو حاكم ورئيس أول للدولة، وليس من حيث هو معصوم، فأي صفة تثبت له من حيث هو معصوم، فهذا لا يثبت للفقيه لأنه بكل بساطة ليس معصوماً بالمعنى الثابت في الإمامة. ويظهر أثر هذا الفرق في موارد أخرى، مثل ما لو عين الفقيه شخصاً يليه للحكم والسلطة بعده، فإن هذا التعيين يفقد قيمته الشرعية ما لم تتم الموافقة عليه من قبل الأمة، بينما لو أشار المعصوم للمعصوم الذي يليه في الإمامة لوجب الأخذ به واعتبر ذلك تنصيصاً إلهياً على التعيين، وفق ما نفهمه نحن الإمامية في مسألة الإمامة، والتي يطلب البحث فيها في علم الكلام والعقيدة.

في الحرية السياسية في ظل الحكم الإسلامي ومشروعية المعارضة:

إذا كان البحث في مبدأ ولاية الفقيه، لم يلق الاهتمام الكافي في ما سبق من الأزمنة على مستوى البحث العلمي، فبالأحرى أن نستشعر هذه الغربة عندما نريد أن ندخل في تفاصيل هذا المبدأ، خاصة في التفاصيل التي تفرضها التجربة والتي تعد مسألتنا إحدى أبرز تلك التفاصيل. وهي مسألة لا تخلو من بعض الحساسية في هذا المقطع من الزمان؛ خاصة وأن هناك تجربة مباركة لحكم إسلامي مبني على نظرية ولاية الفقيه، نلحظ فيها حركة معارضة وأنماط تعاطٍ مع هذه المعارضة، من خلال منع بعض أطرافها من الترشح لمجالس نيابية أو لمواقع أخرى، أو من خلال إحالات إلى القضاء، أو من خلال إغلاق صحف وإحالة بعض مسؤوليها على المحاكم القضائية المختصة. وهنا قد يسيء، بعض المراقبين والمعلقين على ما يجري، فهم هذه الأفعال، فقد يحسبونها نوعاً من أنواع التسلط، ونوعاً من أنواع التضييق على الحريات، بهدف حفظ مكاسب شخصية محددة، وهو فهم ناشئ عن عدم فهم طبيعة العمل القضائي من جهة، وعن عدم الوعي الكافي بنظام ولاية الفقيه من جهة أخرى، وعن عدم تفهم الأسباب الحقيقية وراء بعض الظواهر التي يسعى البعض للإساءة إلى الحكم الإسلامي القائم فعلاً في الجمهورية الإسلامية، بقصد النيل من رحابة صدر الحكم الإسلامي أمام المعارضة، والتشويه عليها لأغراض سياسية أو أهواء، بهدف التشويش على تلك التجربة منطلقين

من عقدة ما. ليس من المنطقي في شيء، فيما لو أغلقت صحيفة ما، أن يتم التعليق على مبدأ الإغلاق دون محاولة جادة لفهم سبب الإغلاق، كما ليس من المنطقي في شيء، فيما لو منع أحد من الترشح لمنصب أو موقع ما، أن يتم التعليق على مبدأ المنع، دون أن يكون هناك أدنى محاولة جادة لفهم الدستور ولفهم طبيعة الأشخاص الذين يقومون بعملية المنع وطبيعة الممنوعين من الترشح، وفهم أسباب المنع.

ربما يكون هناك خلل ما في الممارسة، على بعض المستويات، وهو خلل قد لا يسلم منه أحد إلا من عصمه الله تعالى، وهذا يعني أنه ينبغي أن ينصب البحث والتفهم على ما إذا كانت الأسباب التي دعت للإغلاق أو للإحالة على المحاكم أو لمنع الترشح، كافية لذلك الإجراء أم لا، لا أن يكون البحث منصباً حول تلك الأمور من حيث المبدأ.

لا نريد هنا أن نبحث في تفاصيل الحياة السياسية في الجمهورية الإسلامية في إيران، وإنما نحاول الوصول إلى المقدار الممنوح من الحرية السياسية أو الذي يجب أن يمنح للفرد في ظل حكم إسلامي مبني على مبدأ ولاية الفقيه، والتنظير لقيمة ولمبدأ وجود حرية سياسية ومعارضة سياسية، لنرى هل في ذلك ما يتنافى مع ولاية الفقيه أم أنهما يتكاملان؟ وهو تكامل، ينعكس إيجاباً على المجتمع المسلم في سعيه للوصول إلى الكمال والأهداف الإسلامية.

إنه لو تبين لنا أن المعارضة السياسية في ظل الحكم الإسلامي المبني على مبدأ ولاية الفقيه، هي حالة مشروعة في ظل ذلك الحكم، سنفهم حينئذٍ أن من جملة وظائف الولي الفقيه حماية هذه الحرية وصيانتها وتشريعها وفق أسس سليمة تتلاءم وإسلامية المشروع الذي ستكون المعارضة جزءاً منه، ولن نتوقع منه العكس، وبهذا لن تعود مسألة الحرية السياسية ومشروعية المعارضة، مما يمكن أن يزايد فيها على الفقيه وأن يدعى أنه لا سبيل إليها إلا بانتزاعها منه.

والمعارضة تكون عادة، تعبيراً عن حالة فردية أو جماعية، تكون خارج الحكم، إما خارج تشكيلته فقط، وإما خارج النظام ككل، بحيث لا تكون موافقة على نظام الحكم في البلد. وشأن المعارضة السعي للوصول إلى الحكم والعمل على تغيير ما هي معارضة له. وقد تكون المعارضة مقتصرة على برنامج حكومي معين سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي أو غير ذلك، تسعى إلى تغييره، من خلال طرح برنامج بديل تقترح تطبيقه، وتراه الأنجح للمجتمع الذي هي جزء منه، وتسعى لحفظ مصالحه والوصول به إلى أهدافه، دون أن تكون هناك معارضة جوهرية لطبيعة نظام الحكم القائم. وقد تكون المعارضة معارضة للأشخاص الذين تولوا مناصب معينة، تعتقد المعارضة أنها أكفأ منهم للتصدي والوصول بالمجتمع إلى أهدافه التي تم التوافق عليها، فتسعى للوصول إلى

الحكم بغرض تحقيق ذلك، دون أن يكون لها معارضة مع طبيعة نظام الحكم، ولا مع البرامج المطروحة. وتارة تكون المعارضة معارضة للصلاحيات المقننة أو لطبيعة نظام الحكم؛ كأن ترفض نظام الحكم المبني على مبدأ ولاية الفقيه أو ترفض أسلمة النظام. ويمكن أن نحصي أنواعاً أخرى من المعارضات، تختلف باختلاف جهة الاعتراض ومورده.

وعندما نتحدث عن معارضة، قد يكون لدينا بعض التسامح في التعبير، فإن من يعارض منهجاً حكومياً أو برنامجاً حكومياً، سياسياً أو اقتصادياً أو بيئياً أو عسكرياً أو غير ذلك، مع اعترافه بالنظام والدستور، فهذه في الحقيقة نحو موالاة للنظام، وإن كانت تحمل اعتراضاً من جهة أخرى، ولذا لا نجد أنفسنا مقيدين في التعبير عن المعارضة بالمعنى الشائع الذي يفترض فيها أنها خارج تركيبة النظام. كما أننا عندما نتحدث عن المعارضة السياسية وإمكانية وجودها في ظل الحكم الإسلامي، وكيف ينبغي للنظام الإسلامي أن يتعاطى معها، علينا أن ننتبه من جديد إلى أن هذه المعارضة، التي هي من جزئيات الحرية السياسية للفرد، ستخضع مشروعيتها للعلاقة القائمة مع الدين، وليس للمزاج الشخصي، وهذه العلاقة ستفترض تقييداً ما، علينا أن نبحث عنه أيضاً.

دور الأمة:

وهنا نتحدث عن نحوين من المواقع: مواقع تكون لها صفة تمثيلية للأمة، ومواقع لا تمثيل فيها للأمة، لكن للأمة دوراً في اختيار رجالها؛ فمن الأول المجلس النيابي، ومن الثاني موقع ولاية الفقيه.

أما بالنسبة للمجلس النيابي: فمن الواضح أنه حيث كان دوره تقنين القوانين التي يحتاج إليها البلد، بما يتناسب مع الشريعة الإسلامية، كان لا بد أن تكون صفة هذا المجلس صفة تمثيلية للأمة. فالمجلس صاحب صفة وصاحب دور والوصف أتى من الدور، لأن الدور هو في الأساس دور الأمة؛ فهي التي تقترح البرامج والقوانين التي تريد أن تدار شؤونها من خلالها، وحيث إنها كأمة لن تتمكن أن تجتمع وتعطي رأيها في ذلك، فإنها تفوض هذا الدور لمجلس يسمى بمجلس نيابي استناداً إلى أنهم نواب عن الأمة ووكلاء لهم. وكلما كان الدور كذلك كانت الصفة تمثيلية، وهذا هو حال رئيس الجمهورية، فإنه يطرح برنامجاً لإدارة البلاد وفق الدستور وهو في الأساس دور الأمة فتختار رئيساً لها تفوضه القيام بهذا الدور.

وربما يتساءل عن صحة ما قلنا من كون تلك الأدوار هي أساساً للأمة لنحتاج إلى تمثيلها في ذلك، ولماذا لا نقول: إنه دور الولي

الفقيه، فإن كان غير قادر على القيام بهذا الدور لاحتياجه إلى وقت قد يستنفذ كل جهده ووقته، فلا يتمكن من متابعة الأمور الأخرى التي لا تقل أهمية عن ذلك، فيمكنه أن يعين مجموعة من الأشخاص دورها القيام بذلك الدور.

وفي الجواب عن هذا التساؤل نقول:

أولاً: لنفرض أن الأمر كذلك، فإن هذا لا يتنافى مع اختيار الولي نفسه لأن يشرك الأمة في ذلك، وإذا أشركها يصبح هناك ضرورة لتشكيل مجلس يمثل الأمة.

ثانياً: قد ذكرنا أن الفقيه ملزم بأن يستشير أهل الاختصاص في الشؤون التي تهم الأمة، وبأنه ملزم بأن يجمع بين مصلحة الأمة دون أن يضر بالقيمة الشرعية لمبدأ ولاية الفقيه وللشريعة الإسلامية، وبأنه ملزم بأن يؤسس مجالس مختلفة يكون لكل منها دور نظراً لأنه غير قادر لوحده على القيام بكل تلك الأعباء، وهذا كله يفرض على الفقيه أن يوكل بعض المجالس إلى الأمة نفسها لتختار ممثليها لأن في ذلك تحقيقاً لعنصر المشاركة والذي فيه مصلحة غير خفية على أحد، على أن تختار من يتوفر فيه الاختصاص المطلوب ليقوم بدوره كما يجب، ولذا يجب أن يوافق الولي الفقيه على أن من يختارونه أهل لهذا المنصب والموقع، لأنه في الأساس موقع استشاري للفقيه؛ فإذا أوكل الأمر إلى الأمة فهو ليس إيكالاً نهائياً، بل هو

على نحو المشاركة، ولذا كان هناك مجلس صيانة دستور ينظر في أهلية المرشحين للمنصب ويوافق عليها، وهذا المجلس هو في الحقيقة يمثل الولي الفقيه في هذا الدور لا الأمة، ولذا لم يكن من الممكن جعله انتخابياً.

ثم حيث كان لدور المجلس النيابي شق تشريعي ولذا يسمى أحياناً بالمجلس التشريعي، وكان لا بد أن تتوافق قوانينه مع الشريعة الإسلامية، وجب أن تعرض قوانينه على الولي الفقيه ليقرر شرعية القانون وعدم شرعيته، وهذا دور آخر لمجلس صيانة الدستور الذي يمثل فيه الولي وليس الأمة ولذا أيضاً لن يكون انتخابياً.

ولنا عود للحديث عن دور مجلس صيانة الدستور، فقد كثر الكلام عنه هذه الأيام سلباً وإيجاباً.

وعلى كل حال، فسواء كانت مشاركة الأمة في ذلك حقاً شرعياً أولياً، أم كان حقاً اكتسبته من الولي الفقيه وفق تشخيصه للمصالح التي لا بد من رعايتها، فإن الأمة ستشارك في هذا الحق وقد حفظ لها هذا الحق.

أما بالنسبة للولي الفقيه: فإنه لا يمكن لأي فقيه أن يأتي ويفرض نفسه ولياً على الأمة؛ بل لا بد أن تكون موافقة عليه، وقد بينا هناك أن الأدلة الدالة على ولاية الفقيه، العقلية والشرعية، قد دلت على ثبوت هذا المنصب لمن يحمل مواصفات محددة، ذكرنا أن أهمها ثلاث هي: الفقه والعدالة والكفاءة، وأن يكون الأفضل من

غيره في مجموع هذه المواصفات، إضافة إلى صفات أخرى ترجع في أغلبها إلى الكفاءة، ولكن حيث إن الأمر بوجوب الطاعة موجه للأمة، والمكلف الذي هو الأمة لن تكون ملزمة إلا بطاعة من تعرف بتحليه بتلك الصفات، لذا لا بد من الانتخاب ليكون علامة على اعترافها بتوفر الصفات في الشخص المنتخب، وقد بينا هناك شرعية هذا الانتخاب، وأن هذا الانتخاب لا يراد منه إعطاء حق الولاية للمتصف بتلك الصفات، بل المطلوب منه الاعتراف بذلك التوصيف الذي بموجبه تصبح ملزمة من جهة شرعية باختياره وملزمة بالطاعة له؛ ولذا لا يجوز لها أن تختار من لا تحرز توفر الصفات فيه. ونظراً لحساسية الموضوع ولحاجته إلى أهل خبرة وإلى مقارنة بين الفقهاء في جميع أقطار العالم الإسلامي، كان لا بد من إيكال ذلك إلى من يمثل الأمة في هذا الاختيار؛ ولذا كانت الطريقة الأفضل أن يكون هناك مجلس يسمى بمجلس الخبراء تنتخبه الأمة لتقر لهم بخبرتهم، ثم يقومون هم باختيار الولي بالمعنى الذي ذكرناه. فدور الأمة محفوظ في اختيار الولي وانتخابه، وقد نبهنا على ذلك في موضع من هذا الكتاب.

حق الاعتراض وإبداء الرأي:

لا نجد في الأدلة الشرعية ما يمنع من ذلك، كما أن مبدأ ولاية الفقيه لا ينافيه، حتى وإن كان الاعتراض متوجهاً إلى الولي نفسه،

فربما يرسم الولي سياسة البلاد ويكون لبعض المسلمين من أتباع الولاية رأي خاص مخالف للولي، فهم وإن التزموا عملياً وفق هذه السياسة، لكن لهم حق إلفات نظر الولي وتقديم النصح له من خلال إبراز النقد وبيان مواطن الضعف في السياسة التي اختارها وبيان الطرح البديل ووجوه القوة فيه. وهذا كله لا ينافي ولاية الفقيه، فضلاً عما إذا كان النقد والاعتراض متجهاً إلى رئيس الجمهورية وسياسته وبرنامجه. فهذه كلها حقوق ثابتة شرعاً لا نجد ما يدل على خلافها، ويمكن ممارسة حق النقد باستعمال الوسائل المشروعة كالصحف والبيانات والرسائل التي يمكن توجيهها للقائد. إن حق الاعتراض المذكور يندرج بحسب المصطلحات الإسلامية في دائرة النصح، ولا ينبغي أن ينظر إلى هذا الأمر على أنه أمر عدائي ضد الحكومة أو ضد الولاية؛ لكن حق النقد والاعتراض يتوقف على مجموعة شروط منها: أن يكون الاعتراض ناشئاً من حق النصح لا من الهدم والهد، والأول يستدعي أسلوباً يلاحظ فيه المخاطر والمساوئ التي قد تترتب عليه، فيختار الأسلوب الأفضل والطريقة السليمة.

نصوص في الحرية السياسية:

فقد اهتم الإسلام بهذه الحرية وطلب مراعاتها في ظل الحكم الإسلامي، كما يظهر ذلك من جملة نصوص مهمة:

١) **منها**: قول أمير المؤمنين علي عليه السلام: «فأعينوني بمناصحة

خلية من الغش سليمة من الريب»[١]، وكيف يمكن تقديم مثل هذه المناصحة بدون أن تكون هناك حرية، ومن الواضح أن مورد النصح المطلوب هو ما يتعلق بالحكم؟ وبالتالي، فالمطلوب حرية سياسية تسمح بالنقد والإشارة على الحكم بما يخالف قناعاته.

إن الحرية السياسية هي التي تهيئ وجود نصح سليم من الغش والريب والتملق والتزيف. ومع أن الإمام علي عليه السلام مستغن عن النصح المذكور، لكنه أراد أن يُعلم الأمة كيف يكون الحكم في الإسلام، لو استلم الحكم غير المعصومين، ليتأسوا به في ذلك وليكون للأمة الحجة حينئذ. ولا ريب أن المعارضة المنصفة المخلصة، أحد موارد النصح المطلوب، لأن مثل هذه المعارضة لا تكون عن غش ولا من ريب.

ومنها ما جاء في عهد الأشتر[٢]، وفيه الكثير من الإشارات إلى هذه الحرية: مثل «وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم..» ومثل: «وليكن أحب الأمور إليك أوسطها في الحق وأعمها في العدل وأجمعها لرضى الرعية، فإن سخط العامة يجحف برضى الخاصة وإن سخط الخاصة يغتفر مع رضى العامة». وهذه العبارة من لطائف

---

(١) نهج البلاغة ـ شرح محمد عبده، طباعة دار الهدى الوطنية، ج ١، ص ٢٣١.
(٢) المصدر السابق، ج ٣، ص ٨٣.

العبارات في باب الحكم، فإن ترجيح رضا العامة على رضا الخاصة لهو من أظهر ما يدل على أن الإسلام يلاحظ الأمة والأفراد، ولا يلاحظ ذوي المناصب والمقربين. ومثل: «أطلق عن الناس عقدة كل حقد واقطع عنك سبب كل وتر». ومثل: «ليكن آثرهم عندك أقولهم بمر الحق لك». ومثل «واعلم أنه ليس شيء بأدعى إلى حسن ظن راع برعيته من إحسانه إليهم وتخفيفه المؤونات عنهم وترك استكراهه إياهم على ما ليس قبلهم». ومثل: «ولا تنقض سنة صالحة عمل بها صدور هذه الأمة واجتمعت بها الألفة وصلحت عليها الرعية ولا تحدثن سنة تضر بشيء من ماضي تلك السنن فيكون الأجر لمن سنها والوزر عليك بما نقضت منها». ومثل: «ثم احتمل الخرق منهم والعي ونح عنك الضيق والأفف يبسط الله عليك بذلك أكناف رحمته ويوجب لك ثواب طاعته». ومثل: «وإن ظنت الرعية بك حيفاً فأصحر لهم بعذرك واعدل عنك ظنونهم بإصحارك فإن في ذلك رياضة منك لنفسك، ورفقاً برعيتك وإعذاراً تبلغ به حاجتك من تقويمهم على الحق». إلى غير ذلك من العبارات التي قد يجدها المتتبع. وقد نبهت هذه الجمل على مجموعة مسائل، أهمها الاعتناء بالأمة وإفساح المجال لها للتعبير عن آرائها وإجابتها عن كل استفساراتها وشكوكها المتعلقة بالحاكم وقيادته وليكن كل الهم الحق. هذا ما يجب أن يكون عليه الحاكم الإسلامي، وهكذا هو الحال.

ومن هنا نقول: إن ما قد يخطر على البال سريعاً من أن المعارضة، في ظل ولاية الفقيه، غير مشروعة مثلما هي غير مشروعة في ظل حكم المعصوم باعتبار أن نظرية ولاية الفقيه تقول: إن ما للإمام عليه السلام للفقيه، فإن كان لا يحق لأحد أن يعارض الإمام عليه السلام فلا يحق لأحد أن يعارض الفقيه، لهو كلام غير صحيح. فقد فات هؤلاء أن ما يثبت للإمام عليه السلام إنما يثبت للفقيه إن كان ما ثبت له عليه السلام من حيث هو قائد لا من حيث هو معصوم، والمنع من معارضة المعصوم لم يكن لأنه حاكم، حتى يقال: إن كل حاكم في الإسلام لا تجوز معارضته، بل لأنه معصوم وهذا الوصف منفي عن الفقيه الحاكم بلا إشكال. وبالتالي، لن تصح الإجابة بنحو قاطع اعتماداً على هذه الطريقة، بل من يريد بيان عدم المشروعية عليه أن يسلك في ذلك مسلكاً آخر.

وقد يتمسك لذلك بمقبولة عمر بن حنظلة حيث جاء في آخرها: «والراد عليه كالراد على الله تعالى»، مما يعني أن المعارضة غير مشروعية لأنها تمثل رداً عليه.

وهذا الكلام غير صحيح أيضاً، لأن المعارضة لا تعني المخالفة في مقام العمل. وما ورد في المقبولة إنما لوحظ فيه الرد في مقام العمل، لا في مقام الرأي المتبنى، فمن يريد المعارضة وإبداء وجهة نظر مختلفة فهذا لن يمنع منه كون الحاكم فقيهاً، ما

دام المعارض ملتزماً عملياً بحكم الحاكم، وليس المطلوب بناء على نظرية ولاية الفقيه أن يقتنع الفرد بحيثيات حكم الحاكم؛ مثلما هو الحال في القضاء، فإن حكم القاضي نافذ على طرفي النزاع وإن كانا مجتهدين، رغم أنهما قد يخالفانه في الرأي الفقهي أو في التشخيص للواقعة، ووجوب الالتزام عليهما لا يعني وجوب أن يقتنعا بنفس وجهة النظر.

قيود الحرية السياسية:

ويمكن من خلال الرجوع إلى النصوص التي تقدمت وملاحظة حكم العقلاء وما توافق عليه العقلاء، استخلاص مجموعة الضوابط التالية:

أولاً: أن لا يكون في تقديم النصح أي اغتشاش أو ريب، وأن لا يكون في ممارسة الحرية السياسية التي قد تتجلى في الصحف والمقالات والكتب، ما يوجب التدليس على الأمة، فإن صاحب الفكر السياسي أو الممارسة السياسية الحرة، مسؤول أيضاً عن مجتمعه، ومطالب بأن يكون مخلصاً لهذا المجتمع، لا يستطيع أن يقول له ما يشاء إن لم يكن قد تحقق من مدى سلامة ما يقول من جهة، ومن مدى إيجابية ما يقول على مستوى المجتمع، أما أن يقف المرء ويقول أو يجلس ويكتب كل ما يحلو له من دون تأمل أو تفكير جاد، أو انطلاقاً من ردود فعل تجاه واقعة معينة، أو يكون منطلقاً من حس

الانتقام تجاه جهة محددة أو منقاداً لهواه في معالجة ما يعالج من قضايا ومناقشة ما يطرح من مسائل، فهذه كلها، بالتأكيد لا تعبر عن حرية مسؤولة، وإن كانت تعبر عن حرية مطلقة، التي لا يمكن الالتزام بها، مهما كانت طبيعة النظام الذي يحكم، لأن الحرية المطلقة وترك الممارسات من دون مسؤولية، يؤدي بالمجتمع إلى الهلاك والتفتت والانحراف، الأمر الذي لا يمكن أن يرضى به أي نظام.

ولذا قال الإمام علي عليه السلام: «إن أعظم الخيانة خيانة الأمة وأفظع الغش غش الأئمة»[1]، وعنه عليه السلام أيضاً أنه قال، وهو ينبه الناس على بعض أنواع المعارضة التي لاقاها: «لقد قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله: إني لا أخاف على أمتي مؤمناً ولا مشركاً، أما المؤمن فيمنعه الله بإيمانه، وأما المشرك فيقمعه الله بشركه، ولكني أخاف عليكم كل منافق الجنان عالم اللسان، يقول ما تعرفون ويفعل ما تنكرون».

ثانياً: أن يكون الممارس للحرية السياسية، وخاصة في جانب التعبير عن الرأي السياسي، ذا كفاءة محددة تسمح له بالتعبير عن تلك الآراء، فإنك إن كنت تحترم مجالاً من المجالات الفكرية، فسيكون من الطبيعي أن تعترف بأنه لا يمكن أن يسيب هذا المجال الفكري

---

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٧.

لكل أحد، وهذا يجري أيضاً على المستوى السياسي، فكيف تدعو لحرية سياسية على مستوى الآراء المتعلقة بالقضايا السياسية، يستفيد منها من لا كفاءة له في ممارستها. ورغم أن هذا شرط لكن هذا لا يكفي لتشريع عقوبة لمثل هذا الممارس، ما لم يكن هناك جرم يؤدي إليه أو خطأ معين يسمح بمنعه من المشاركة في التعبير عن الآراء السياسية في المجتمع وإظهارها. وقد كان أئمتنا عليهم السلام ينهون عن الدخول في نقاش أي موضوع لا يملكون الكفاءة الكافية لذلك، ويمكن لمن يريد التحقق من ذلك أن يراجع كتاب «الاحتجاج» للشيخ الطبرسي.

ثالثاً: أن لا يكون محرضاً ضد النظام وأمن الناس وداعياً إلى التمرد، وهذا المنع لا يحتاج إلى برهان عليه، لأن تشريعه تشريع للفساد في المجتمع وإشاعة الفتن بين أفراده، وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: «فلا تكونوا أنصاب الفتن وأعلام البدع.. واتقوا مدارج الشيطان ومهابط العدوان»(١).

رابعاً: هناك شروط متسالم عليها، مثل: أن لا يتأذى مسلم من تلك المعارضة أو يكون هناك ضرر على المجتمع، وأن لا يتعدى على أملاك المسلمين وأملاك الدولة فإنها مال بيت المسلمين، وأن لا تستعمل وسائل حربية ضد النظام والمجتمع ونحو ذلك مما لا ريب

---

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٩٣.

في اشتراطه، فإن المعارضة التي تستعمل هذه الأمور ستدخل في المصطلح الشرعي تحت عنوان «المفسدون في الأرض»، وهذه لها عقوبات تصل إلى حد الإعدام أحياناً.

خامساً: استخدام أساليب تراعي أدب المعارضة والحوار ومراعاة حرمة الأشخاص وعدم التجني عليهم وهتك حرمتهم، سواء كنا موالين أم كنا معارضين.

اعتراضات سياسية على مبدأ ولاية الفقيه

الخوف من الديكتاتورية:

قد تثار فكرة الخوف من أن يصير الولي الفقيه ديكتاتوراً لا يعرف الرحمة، وقد أثير هذا الاعتراض في بدايات انتصار الثورة الإسلامية المباركة، وقد تصدى في حينها الإمام الخميني (قده) لرد هذه الشبهة، وسنكتفي هنا بنقل ما فهمناه من كلامه، آخذين هذا من كتابنا «الفقيه والسلطة والأمة» مع شيء من التلخيص:

١) الديكتاتورية لا تتحقق عندما يكون الحكم والنظام قد اكتسب موافقة الأغلبية الساحقة من الشعب من دون ضغط أو إكراه. ويصير الديكتاتور هو الذي يسعى بكل جهده لفرض رأيه على الأمة التي اختارت عكس ما يراه.

٢) إن الحامي للحريات والحامي لإرادة الشعب وحقوقه والمدافع عنه هو الولي الفقيه، كما بينا.

٣) إن الذي يسهر على الأمة ويمنع الموجودين في مواقع السلطة من الانحراف هو الفقيه الولي، الذي ليس له أن يحكم وفق

رأيه وهواه؛ بل يحكم وفق الشريعة التي شرعها الله تعالى، ولا دخل للفقيه في تشريعها، بل كل دوره الإخبار عنها بمقدار ما وصل إليه علمه. ولا يكون الفقيه ولياً إلا إذا توفرت فيه الشروط التي تجعل منه قادراً على ممارسة هذا الدور، بحيث لو زالت هذه الصفات لحق للأمة عزله ولو من خلال مجلس الخبراء الذي انتخبه. وإنما يكون الحاكم ديكتاتورياً لو استند في الحكم إلى رأيه الشخصي بعيداً عن أي اعتبارات صحيحة وأجبرهم على اتباعه. وإنما يكون ديكتاتورياً لو كان حكمه مبنياً على الهوى ساعياً لتنفيذ رغباته، بدون أن يسمح لأحد بأن يعارضه. وأين الديكتاتورية لو كان الفقيه كغيره من أبناء الأمة محكومين للشريعة المقدسة لا يجوز له تجاوزها؟ وأين الديكتاتورية، والحال أنه رغم أنه يحكم وفق الشريعة وجب عليه أن يصون الحريات حتى التي تعارضه في الفكر والسياسة، وفق القيود التي تمت الإشارة إليها سابقاً؟ نعم، لو أريد من الديكتاتورية مجرد حكم الرجل الواحد ولو كان صالحاً ينعم شعبه بطمأنينة وأمان لكان التعبير صحيحاً، لكنها مغالطة، لأن حكم الرسول ﷺ كان حكم الرجل الواحد، ولم يكن فيه شيء من الديكتاتورية فليست الديكتاتورية بعدد الحاكمين، بل بكيفية الحكم. وربما كان الحكم عبارة عن مشاركة بين مجموعة أحزاب لكنها قد تقع في محذور الديكتاتورية لو أدارت الحكم وفق أهوائها على حساب الآخرين غير المشاركين في السلطة. إن التلويح بمشكلة الديكتاتورية وهمٌ يعيشه

المعترضون يظنون أن وهمهم متحقق أو يريدون إيهام الآخرين بأنه موجود من باب التدليس لا أكثر.

الصلاحيات بين الولي والرئيس:

يثار نقاش في هذه الأيام حول مسألة الصلاحيات ويجري البعض مقارنة بين صلاحيات الولي الفقيه وصلاحيات الرئيس في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وهو نقاش لا يخلو من حرص على مصلحة النظام في بعض الحالات، ومن إثارة المجتمع ضد بعضه البعض من جهة أخرى. ومع غض النظر عن الخلفيات نرى أن هذا النقاش من حيث المبدأ غير صحيح، لأن مبدأ ولاية الفقيه لا يعترف بمنصب اسمه رئاسة الجمهورية، وإنما جعل هذا المنصب ليمارس دوراً مرسوماً في الدستور تحت إشراف الفقيه الولي. فلو كان المقصود من مسألة الصلاحيات إعطاءه ما يستغني به عن الولي الفقيه فهذا خلاف المبدأ نفسه الذي قامت على أساسه الجمهورية الإسلامية، والذي وافق عليه الشعب بأغلبية ساحقة في أكثر من استفتاء بسبب حصول تعديلات لاحقة عليه تم عرضها على استفتاء آخر، وكان بين الاستفتاءين ما يقارب العشر سنوات. وإن كان المقصود تعديل الدستور بما يوجب حذف مبدأ ولاية الفقيه وصلاحياته الواسعة فهذا له آليته التي يجب أن يتم العمل وفقها للوصول إلى التعديل المذكور، علماً أنه لن يكون ذلك ممكناً إلا

بتضعيف مبدأ ولاية القفيه وتقليل شأنه في الدستور، وهو الأمر الذي لا يقبل التعديل وفق ما نص عليه الدستور نفسه.

ثم نتساءل عن المبرر لطرح هذا التساؤل، لأن الصلاحيات الواسعة لا بد أن تكون في موقع ما، فإن كانت هناك مميزات مفهومة لتكون الصلاحيات بيد الولي الفقيه، فلا ندري ما هي المميزات التي يتميز بها موقع رئاسة الجمهورية ليطالب بتلك الصلاحيات وتحويلها له، فإن كانت الميزة مواصفات في الشخص فإن المواصفات المفروض تحققها في الفقيه أعظم وأرقى بكثير. وإن كانت هي الانتخابات ونسبة التأييد التي قد يلاقيها أحد الرؤساء فليس هذا بالأمر الثابت، فلربما ينجح شخص بنسبة سبعين في المئة مع عدد من المشاركين يساوي الخمسين في المئة ممن يحق لهم الانتخاب، وربما أيضاً ينجح شخص في دورة ثانية بنسبة تصل إلى الخمسين بالمئة من عدد أصوات الذين انتخبوا والذين قد تكون نسبتهم الثلاثين بالمئة ممن يحق لهم الانتخاب، فهل نستطيع دائماً أن نجعل المعيار فيمن يستلم الصلاحيات عدد الأصوات التي ينالها، وليست هي بالأمر الثابت؟ والحال أننا نتحدث عن صلاحيات موقع، وليست صلاحيات شخص محدد. أضف إلى ذلك أنه إذا كان رئيس الجمهورية يصل إلى الرئاسة بالانتخابات فإن الولي الفقيه يصل إلى الموقع أيضاً بالانتخابات، مع فارق أن الصلاحيات قد أعطته إياها الشريعة نفسها بينما ليس هناك دليل شرعي واحد يسمح بإعطاء صلاحيات لغير الفقيه الولي إن لم يأذن بذلك الولي نفسه.

إن الحوار حول موضوع الصلاحيات يفقد موضوعه لو كنا نتحدث بناء على نظرية ولاية الفقيه، ولن يكون لها سوى معنى واحد هو إلغاء منصب ولاية الفقيه والاقتصار على موقع رئاسة الجمهورية، مع أن الحل قد يكون العكس بأن يلغى منصب رئاسة الجمهورية ويكتفى بمنصب ولاية الفقيه، إذا كانت المشكلة تضارب صلاحيات، علماً أنه لا تضارب في الصلاحيات في ظل ولاية الفقيه لأن الحاكم في حالات التعارض هو الفقيه نفسه لا غير، كما نص على ذلك دستور الجمهورية الإسلامية أيضاً، وكما ينص عليه مبدأ ولاية الفقيه. إن هذا الحوار لن يكون مفيداً حتى ولو قلنا بولاية الأمة على نفسها، لأنها لن تعني بأي حال أنها صاحبة الحق في توزيع الصلاحيات إن رسم الشرع طريقة يحدد فيها من هو صاحبها.

مجلس صيانة الدستور وغيره من المجالس:

يقوم مجلس صيانة الدستور بدور يمثل فيه الولي الفقيه؛ سواء في إعطاء الموافقة على أهلية المرشحين لبعض المواقع، أو في التصديق على شرعية القوانين التي يقرها المجلس النيابي أو في غير هذا من الموارد، ومثل هذا الدور لا يكون أشخاصه مختارين من غير القائد لأنهم يمثلونه ولذا يمكنه أن يعزل من يعينه منهم ساعة يشاء، وليس دورهم تمثيل الأمة حتى يكون لها حق اختيار الأفراد. إن كل الحالات التي يمارس فيها مجلس صيانة الدستور دوره، سنجد أنها تعبير عما ذكرنا، وقد أشرنا فيما سبق إلى أن هناك نحو مشاركة بين

الفقيه والأمة في الحكم والقرار، وهذه المشاركة التي شرعها الولي نفسه عملاً بعهد الإمام علي عليه السلام لمالك الأشتر، تقتضي أن يكون الولي موافقاً على الأشخاص الذين تختارهم الأمة. وهذا تارة: يكون بالموافقة على الترشح لتختار الأمة شخصاً أو أشخاصاً من بين من يوافق الولي على اختيارهم، كما هو الحال في أعضاء المجلس النيابي، وتارة يكون بموافقة لاحقة وسابقة، كما هو الحال في رئاسة الجمهورية، وتارة: يكون بمراقبة القوانين التي يصدرها ممثلو الأمة وذلك من خلال ملاحظة انسجامها مع الشريعة، مع أنه بذل هنا بعض الاحتياط عندما شرع مجلساً باسم مجمع تشخيص المصلحة. وهذا الدور الذي يتولاه الولي قد أوكله إلى مجلس صيانة الدستور وفي بعض الأحيان إلى مجمع تشخيص المصلحة. ولأن أولئك يقومون بتمثيل الولي فإنه ليس من حق الأمة عليه أن تفرض عليه من يختار، وإلا لكانت الأمة هي صاحبة القرار الوحيد، ولزال دور الولي الفقيه فيما يفترض أنه شريك معها. فإشكال التعارض مع الحرية منتف من أساسه، علماً أننا لو فصلنا بعض الشيء في هذا الدور لرأينا أنه أيضاً لا يتعارض مع الحرية السياسية، ومن المعلوم أن في كل دولة، هناك جهة تنظر في طلبات الترشيح، لتحكم بالصلاحية وعدمها، وليس من الصحيح أن يقال: يكفيكم أن تحددوا الصلاحيات، ودعوا الناس هي التي تحكم بوجود الصلاحية، لأنه لا معنى للإقرار بصلاحيات دون أن تكون هناك جهة محددة تنظر في تحلي المرشح بها، والدعوة إلى

ترك الناس تحكم، إلغاء لكون الصلاحية شرطاً، لتصير مجرد نصيحة للأمة، فإن قيمة الصلاحيات تظهر في أن تكون هناك جهة تنظر في ذلك، فالمجتمع الذي يرى أنه يشترط في المرشح ممن لم يقم بجريمة سياسية سابقة، فهل يترك التحقق من أمر الشرط إلى الناس أم إلى المتابعين للشأن السياسي الإجرائي؟ والذي يرى مثلاً أنه يشترط في المرشح أن يكون ذا جنسية معينة، فهل يترك ذلك إلى الناس، أم أنه تراجع قيود وزارة الداخلية؟ وهكذا الحال في كل أمر يدخل في نطاق الصلاحيات.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- نهج البلاغة ـ شرح محمد عبده، طباعة دار الهدى الوطنية.
- الأمالي ـ للشيخ الطوسي.
- أصول الكافي.
- كمال الدين وتمام النعمة ـ للشيخ الصدوق.
- الغيبة ـ للشيخ الطوسي.
- وسائل الشيعة ـ للحر العاملي، طباعة دار الكتب الإسلامية، طهران.
- بحار الأنوار ـ للعلامة المجلسي.
- التنقيح في شرح العروة الوثقى ـ للسيد الخوئي.
- العروة الوثقى ـ السيد اليزدي.
- مستمسك العروة ـ السيد محسن الحكيم.
- نهاية الأفكار ـ آقا ضياء العراقي.
- كتاب الاجتهاد والتقليد ـ السيد الخوئي.

- نهاية ابن الأثير.

- مقدمة ابن خلدون.

- فتح الباري - لابن حجر العسقلاني.

- نظام الحكم والإدارة في الإسلام.

الفهرس


بسم الله الرحمن الرحيم